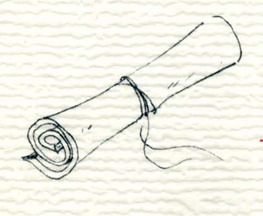
中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
经典解释

古学纵横

刘小枫 陈少明◉主编



古学经子

——十一朝学术史述林

王锦民◉著

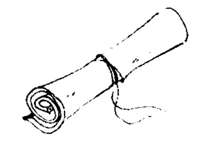
华夏出版社

中国传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

古学纵横

刘小枫 陈少明◉主编



古学经子

——十一朝学术史述林

王锦民|著

華夏出版社

正则古典教育基金资助项目

缘　起

晚清以降，西学入华，华夏道术分崩离析，我国学术和教育经历了史无前例的大变局——晚近十余年"奋不顾身"的现代化使得华夏学术和大学教育显得更为面目不清。整顿大学文科、重新铺展学术的基本格局，已然成为深化改革开放的重大学术课题乃至新时代的艰巨使命——太平之世必有文治。问题是，如何整顿和重新铺展？

现代西学入华以来，我们要么不断竞相追逐西方"显学"（种种现代学说），要么与西方"魔怪"搏斗。令人深省的是，即便发扬自家传统的种种当代儒学论说，几乎无不依傍种种西方现代论说——从康德哲学出发又或依照韦伯社会理论重新解释儒家传统，一度被看作最精彩的儒学"新解"，与西方学术晚近两百年来用种种现代"学说"瓦解自家古典传统别无二致——如今，这一局面因与西方后现代学术接轨而变得更为触目惊心。

与西方学人一样，现代之后的中国学人不得不在两条道路、两种"命运"面前作出自己的选择：要么跟从种种"后现代主义"以比现代精神更为彻底的解构方式破碎大道，要么切实回归古典学问——倘若选择后者，势必首先质疑并革除我们自"五四"以来养成的凡事以现代观点衡量古典的新传统。

如何重新获得已然丢失的古典传统，关系到中国学术未来的基本取向和大学教育的基本品质。现代中国学术的视域基于现代西学，由于对古典西学缺乏深入细致的理解，数代中国学人虽不乏开创华夏学术新气象的心愿和意气，却缺乏现代之后的学术底气和见识根底。因此，积极开拓对西学古典传统的深入理解，当是未来学术的基本方略——只有在此基础上，我们重读自家的历代经典时才会有心胸坦

荡、心底踏实的学术底气，从而展开广阔、深邃的学术新气象。

晚近西方学界方兴未艾的“古典政治哲学”表明，西方学界和大学教育正在踏上回归古典学问之路——取向虽然是古典的，其生存感觉却是现代之后的。“古典政治哲学”绝非一种学说或“主义式的”论说，换言之，不是我们曾经经历过的任何“显学”一类的东西，更非所谓“新的方法论”，而是一种基本的学问方向：悉心绎读经典大书，凭靠古典智慧来养育自己的心性。如此学问方向基于万世不绝的古典心性：既然是一种心性，古典学问唤起或寻找的便只会是有如此心性的学人，并激励“我们”自觉杜绝种种“盲目而热烈”的“后”学或“新”说（尼采语），挽回被现代文教体系的学科划分搞得支离破碎的学问大体，进而在我们的大学中寻回自身的地盘……在近两百年来的西方、近百年来的中国，古典心性流离失所，已然失去了自己的家园——学堂。

继“西方传统：经典与解释”系列我们推出“中国传统：经典与解释”系列，首先要表明：在现代之后的学术语境中重新收拾我们自家的传统经典，乃中国学术新气象的根底所在；其次要表明：我们志在承接清代学人的学术统绪，进一步推进百年学人的积累——如今我们能否取得世纪性的学术成就，端赖於我们是否能够在现代之后的学术语境中重新拥有自己古传的历代经典。中国古代学术以绎读经典为核心和传统，历代硕儒“囊括大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失”的学术抱负和“皓首穷经”的敬业精神，在今天需要我们从自身的语境出发重新发扬光大。

本系列不拘形式——或点校、注释尚为善本的古书，或重新绎读（疏解）历代典籍，或汇编百年来的研究成果以文集方式追踪某个专题……唯一谢绝的是中西比较之论或种种现代—后现代“主义”解释学或文化研究一类高论。

古人云：“有志者事竟成焉”。

刘小枫　陈少明

2005年10月於中山大学哲学系

目　录

绪　论

第一章　周易

第二章　尚书

第六章　论语与孝经

第七章　小学、石经与谶纬

第八章　诸子起源

第九章　儒家

第十章　道家

绪 论

从凌廷堪说起

凌廷堪《复礼》云："圣人之道，至平且易也。《论语》记孔子之言备矣，但恒言礼，未尝一言及理也。《记》曰：'道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。'彼释氏者流，言心言性，极其幽深微眇，适成其为贤知之过。圣人之道不如是也。其所以节心者，礼焉尔，不远寻夫天地之先也；其所以节性者，亦礼焉尔，不侈谈夫理气之辨也。是故冠昏饮射，有事可循也，揖让升降，有仪可按也，豆笾鼎俎，有物可稽也。使天下之人少而习焉，长而安焉。其秀者有所凭而入于善，顽者有所检束而不敢为恶；上者陶淑而底于成，下者亦渐渍而可以勉而至。圣人之道所以万世不易者，此也；圣人之道所以别于异端者，亦此也。……《诗》曰：'鸢飞戾天，鱼跃于渊。'说者以为喻恶人远去，民得其所，即《中庸》引而申之，亦不过谓圣人之德明著于天地而已，曷尝有化机也？'子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。'说者以为感叹时往不可复追，即《孟子》推而极之，亦不过谓放乎四海有本者如是而已，曷尝有悟境也？盖圣人之言，浅求之，其义显然，此所以无过不及，为万世不易之经也；深求之，流入幽深微眇，则为贤知之过亦争胜于异端而已矣。何也？圣人之道本乎礼而言者也，实有所见也；异端之道外乎礼而言者也，空无所依也。子所雅言，《诗》、《书》执礼。颜渊问仁，子曰：'克己复礼为仁。'请问其目，曰：'非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。'颜渊曰：'夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。'圣人舍礼无以为教也，

贤人舍礼无以为学也。”①

凌廷堪为清学中提倡“以礼代理”的汉学家之主要代表，其说固然是针对宋学而言，然其中包含的真知灼见，实不局限于汉宋之争的藩篱。凌氏之说，颇有值得阐发的观点，有进一步发挥的余地。

首先，凌氏之说包含有一个结构性的认识，亦即整个思想传统可以划分为“不及”、“平易”、“过”三层。凌氏所重视的是这个三层结构的共时性，并且认定圣人之道只在“平易”这个层面，而在“不及”与“过”两个层面都是不能得到真理的。凌氏没有讨论“不及”这个层面，而是集中讨论了“过”何以会导致异端，这是集矢于宋学，以为宋学与释、道均陷入了贤智之过，流于幽深微眇，故不得圣学之真。凌氏主张，应该从宋学所追求的幽深微眇之“理”，退回到浅易平实的“礼”上，故而谓之“以礼代理”。

按凌氏所说的三层结构，在古代思想的历史上是客观存在的，不过这一结构本身还应该被看做是一个历史的结果，或者说，这一思想结构既是共时性的，又是历时性的，而且首先是历时的，这一点凌氏似乎未能厝意。所谓历时性的，是说古代思想的发生有个先后过程，在思想起源的早期，只有那些“不及”的思想存在，这些“不及”的思想进一步发展，遂成为“平易”的思想，“平易”的思想再进展，则必然要生成那些“过”的思想。同时还要注意，在“不及”的阶段，只有“不及”的思想，在“平易”的阶段，则“不及”和“平易”思想共存，在“过”的阶段，“不及”、“平易”和“过”的思想都是存在的，并最终构成三层的共时结构。这样我们就有了一横一纵两个历史坐标，古代思想既可以横向地划分为三层，又可以纵向地划分为三个阶段。

凌氏说的“不及”，对应于古史的三皇五帝时代，或者用现代的史学范畴说，尚处在原始文化时代。那时的人们从意识形态来说，还受原始思维的支配，从社会形态来说，还没有建立起相对完善的国家。近人徐旭生在《中国古史的传说时代》中将传说时代的下限定在商代的盘庚时期，与殷

① 凌廷堪《复礼下》，《礼经释例》卷首，第5页，丛书集成初编，商务印书馆，1936年，上海。

墟的考古发现相应。[1] 最初,中国史学界多将夏朝视为传说,不能完全肯定其历史存在,在社会性质上,也将其归为原始社会的晚期。而商代得到了考古发现的支持,并且可以认定,商朝已经脱离了原始社会,建立了奴隶制的国家。随着考古发现的增加,目前史学界又基本上确认了夏朝的存在,并将之视为以王朝或国家为基本形态的中华文明的肇始。[2] 这样一来,夏代成了一个分界点,一方面,对于夏代之前的中华文明的源头可以随着考古发现无限地向前追溯;另一方面,夏代及其后的商代和周代,三代共同确立起中国文化的自身传统,开始了中国文化在典型意义上的历史进程。

尽管三代文化与原始文化之间有着直接的承续关系,且其中千丝万缕的关系一直延续并渗透到历史的未来,但在史学的意义上说,三代之前还处在原始社会,三代则进到了文明社会。史学家关于原始社会和文明社会之间到底存在着怎样的差异看法不一,但是,他们都敏锐地观察到了其间差异的存在。无论是从人种、地理环境的变化,还是生产方式、分工的发展,或者是生活的模仿方向的转变,从各方面的比照来看,原始社会和文明社会之间似乎发生了一场难以捉摸的突变。[3]

从原始宗教与原始思维的层面看中国的文明演进,张光直的观点颇有启发性。张氏非常重视宗教巫术在中国进入文明国家形态的转变中的特殊作用。张氏认为,夏、商、周三代王朝创立者的所有行为都带有巫术和超自然的色彩,他们由宗教巫术而获得政治权力,并运用这种权力创建了早期的国家,这是中国特有的进入文明的途径。[4] 问题是当中国转进到文明国家之后,宗教巫术是依然占据文明的核心地位,还是逐渐被淘汰至

---

① 参见徐旭生《中国古史的传说时代》"叙言",科学出版社,1960 年,北京。

② 参见袁行霈、严文明、张传玺、楼宇烈主编《中华文明史》第一卷,北京大学出版社,2006 年,北京。

③ 在西洋史学中,施宾格勒的《西方的没落》、汤因比的《历史研究》都区分了原始社会与文明社会之间的差异,有精到之论析,可以参看。《西方的没落》,商务印书馆,1963 年,北京;《历史研究》,上海人民出版社,1964 年,上海。

④ 详可参见张光直《中国青铜时代》,1983 年,《中国青铜时代(二集)》,1990 年,三联书店;及《考古学专题六讲》,文物出版社,1986 年,北京。

边缘。张氏所强调的连续性的变化,是否意味着萨满式的原始心智一直贯彻到转入文明之后?它的影响力持续了多久?是否夏、商、周三代的文化,甚至更后的文化都不可避免地受这样一种原始心智的支配呢?无可否认,夏、商、周三代以降的文化遗存中,依然保存着很多原始文化的因素,几乎所有的观念和仪式,都可以追溯到古史的传说时代。但即便如此,以三代为枢纽划分出原始社会和文明社会的界限,还是适宜的、必要的。在进入文明社会之后,保存在三代中的原始文化已经不再是核心的东西,必须重新厘定其功能与意义,特别是西周之后的礼乐文明,它基本上是自觉的文明创造,与之相应的理性的因素已经十分充分,仍然用萨满一类的原始心智来确认其基本性质,是非常不恰当的。我们不能把凡是涉及鬼神的宗教性的甚至迷信的内容,都归为原始心智的产物。各种观念的起源都有其在原始时代的自然发生,同时又有其在文明奠立中的重新定位与意义赋予。因此,观念的起源往往是双重的,既有自然的起源,又有自觉的起源,二者不能混为一谈。诸如上帝、正义、真、善、美等抽象观念的起源,只能在已经开始的文明进程中寻找其自觉发生的根基。我想,在夏朝——或者更早一些——出现了早期的文明国家之后,又经历了一个漫长的发展时期,到了殷周之际,发生了新旧文化之间的剧烈变化,最终确立了中华文明的基本形态与观念本质。正是在这一新旧文化的变化中,以巫术为核心的原始宗教与政治被周人创制的礼乐文明扬弃了。所以说,用宗教巫术来解释殷周之前的文化基本上是合理的,以之解释殷周之后的文化则要加倍小心。从殷周之际开始,原始文化的"不及"已经发展到了文明奠立的"平易"阶段。

显然,按照凌氏的看法,三种思想形态中只有"平易"是最得圣人之意的,而这种思想形态对应的历史则是夏、商、周三代,在整个古代思想中,三代一直居于轴心的位置。尽管一直有三皇五帝的传说,但在孔子和先秦儒家看来,夏、商、周三代才是一个真正可信的,且具有理想意义的历史单元。孔子曰:"殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。"崇尚三代的观念由此肇始。孔子之后的儒家有很多关于三代之论述,如《孟子·离娄》曰"三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁",《荀子·王制》曰"王者之制,道不过三代,法不贰后

王;道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅”云云。三代观念的严整形式则是寓于《尚书》之中的“三正”之说。《尚书·甘誓》曰:“有扈氏威侮五行,怠弃三正。”按马融的解释,所谓“三正”,为夏正建寅,殷正建丑,周正建子。在汉代“三正”也可以作为夏、商、周的三代的代名称。《甘誓》为夏书,夏禹伐有扈,有扈氏的罪行之一即是“怠弃三正”,同样《史记》引《太誓》纪武王伐纣,也指责纣王“自绝于天,毁弃其三正”。学者尝指出,夏、商时“三正”未全,故不应从马融之说。其实《甘誓》、《太誓》均作成于周初,作此二篇之时,可能已经有了“三正”观念。按照这种观念,毁坏三代的天命之序,也就是“三正”,为一项足以招致征伐的大罪,故而编纂者将之植入《甘誓》、《太誓》之中。司马迁《史记》最开始的纪传是“五帝纪”,但最早的年表则是《三代年表》。这一点与《尚书》是类似的,孔子时的《书》只有夏书、商书和周书,而三代之前的各篇,则是孔子后学在战国时补撰的。

从今天的历史研究看,夏、商、周三代基本经历了中华文明的第一个发展周期,从文明奠立,逐渐走向成熟与繁荣。最为关键的是,在经过三代的损益之后,最终在西周至春秋时期,逐渐形成了中国传统文化的核心经典,即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。在这些经典的形成过程中,原始遗留下来的那些“不及”的东西,得到了全面的扬弃,文化开始有了大、小传统之分,被吸纳到经典之中的,遂成为大传统的组成部分,未被经典吸纳的,则下落到了小传统之中。① 因此夏、商、周三代文化,最终凝聚为古代的六艺,经孔子修定而成六经,亦可以说六艺或六经,均是三代文化之精华。凌廷堪所说的“至平且易”的圣人之道,就保存在六经之中。不过,如果为凌氏“平易”一层划出最契合的历史阶段,则三代漫长的历史又要收缩到以孔子为中心的一个较小范围:孔子之前,可以追溯到文、武、周公,孔子之后,则下延至七十子之徒,及至汉初。这样一个以孔子与六经为核心的时期,可以称之为古代的经典时期。

---

① 文明发展的“大传统”与“小传统”之区分,为现代西方文化人类学的范畴,在晚近的中国传统文化研究中也多被采用。

二　经大于儒

《汉书·艺文志》云：儒家“祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼。”颜师古注曰：“言以尧、舜为本始而遵修之，以文王、武王为明法，又师尊仲尼之道。”三者的意义并不完全一致，尧、舜是被当作斯文之道的本始而尊奉，文、武则是六经明法的制定者，孔子才是儒家最早的第一代宗师，儒之肇始，必自孔子，经与儒之结合，亦必始自孔子。

《史记·孔子世家》谓孔子修定六经。汉儒以为，孔子通过修定六经，乃将自己的理想寓含于六经之中。在汉儒看来，所谓儒家即是从孔子以来的传承六经的传统。《史记·儒林传》曰：“太史公曰：余读功令，至于广厉学官之路，未尝不废书而叹也。曰：嗟乎！夫周室衰而《关雎》作，幽、厉微而礼乐坏，诸侯恣行，政由强国。故孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》、《书》，修起《礼》、《乐》。适齐闻《韶》，三月不知肉味。自卫返鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。世以混浊莫能用，是以仲尼干七十余君无所遇，曰：‘苟有用我者，期月而已矣。’西狩获麟，曰：‘吾道穷矣。’故因史记作《春秋》，以当王法，其辞微而指博，后世学者多录焉。自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。故子路居卫，子张居陈，澹台子羽居楚，子夏居西河，子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。是时独魏文侯好学。后陵迟以至于始皇，天下并争于战国，儒术既绌焉。然齐、鲁之间，学者独不废也。于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世。及至秦之季世，焚《诗》、《书》，坑术士，六艺从此缺焉。陈涉之王也，而鲁诸儒持孔氏之礼器，往归陈王。于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合适戍，旬月以王楚，不满半岁竟灭亡，其事至微浅，然而缙绅先生之徒，负孔子礼器往委质为臣者，何也？以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。及高皇帝诛项籍，举兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵，习礼乐，弦歌之音不绝，岂非圣人之遗化，好礼乐之国哉？故孔子在陈，曰：‘归与归与！吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。’夫齐、鲁之间于文学，自古以来，其天性也。故汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲

习大射乡饮之礼。叔孙通作《汉礼仪》，因为太常，诸生弟子共定者，咸为选首，于是喟然叹兴于学。然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、吕后时，公卿皆武力有功之臣。孝文时，颇征用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。及今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣。”

依太史公之说，儒家之发展大致有三个阶段：首先是孔子修定六经。孔子因见周室衰坏，而修六经，一方面保存三代以来的斯文之道，另一方面则将自己的政治理想寓于其中，为后世制定一王之法。其次是七十子传授六经。孔子殁后，孔门之学四散，尤以齐、鲁为中心，孔子之学，在齐者，遂受齐地传统之影响，在鲁者，则受鲁地传统之影响，于是演化成齐学、鲁学两大支系，传承至汉代。孔子寓于六经之王法，在战国之世尚未能弘扬光大，故以隐微的方式师弟相传。第三是汉代六经由私学转变为官学。七十子所传之经学遭秦火之厄后，至汉初逐渐复兴，汉武帝罢黜百家，独尊儒术，设立了五经博士，儒家经学于是成为汉代学术之主体，天下学者靡然向风。

《汉书·儒林传》前文所记与《史记》大致相同，惟补述了武帝之后的西汉经学。《后汉书·儒林传》又补充了东汉之经学。依此三史，可以概知，先秦两汉所谓儒，都是沿着孔子传经之统系而展开的，如姚承所云：“儒谓博士，为儒雅之林，综理古文，宣明旧艺，咸劝儒者，以成王化者也。”“综理古文，宣明旧艺”当为儒的主要特征，而所谓古文、旧艺即是指六经。由此来说，儒与经是紧密结合在一起的，二者可以视为一体，何以又要说“经大于儒”呢？

首先就六经的产生而言，其远在儒家出现之前，儒家并非六经之原始创制者，而是六经之传授者，即便说孔子修定六经，亦自谓述而不作；其次就六经之功用而言，六经一方面实际应用于国家政教，属于宦学的范围，

另一方面又为学校教育之科目,教授于国子。儒家出于司徒之官,为地官司徒所属的职掌教育的大夫士,其与六经相关涉者,则仅为学校教育这一方面,他们以六经教授国子,而那些接受过六经教育的国子们,其后成为士大夫,并不能笼统地以儒目之。此外,在国家政教中主持施行六经之教的,为公卿大夫阶层,其显赫地位亦非儒家所能及。而要在国家政教中具体施行六经之教,仅仅通晓六经之文献是远远不够的,还必须辅之以诸多的专门职官,如《诗》教之施行,需要太师以下诸多职官之参与,而这些职官多不属于儒家。所以说,在六经于国家政教中发挥实际作用的时期,与六经相关的,是一个相当庞大的职官队伍,并非只有司徒所属的师儒之流。

孔子修定六经,既是保存周公之道,同时又寓新王之法,故而就像晚清今文学家所说的那样,六经由此有了周公、孔子两位主人。六经所保存的是先王之旧法,孔子修六经是为后王制定的新法。[1] 西汉的今文经学基本上是延续孔子与七十子之统,以孔子修六经、立新法为宗。至两汉之际,古文经学兴起,王莽、刘歆尊行《周礼》,则转以周公为儒宗。东汉之后,今古文经学混同,在追本溯源上,更进到上古三皇五帝,甚至编织各种神话,以为六经增添神圣的色彩。郑玄《六艺论》可举为代表。[2] 郑玄曰:"六艺者,图所生也。"所谓"图",即是《河图》、《洛书》,由《河图》、《洛书》而生成六艺。无论是哪一代帝王,都要有图书嘉瑞出现为之赋予统治的神圣性。郑玄曰:"《河图》、《洛书》,皆天神言语,所以教告王者也。"源自图书的六艺,自然也分有了这种神圣性,故而得以通过"神道设教"的方式,为世俗帝王确立其合法的统治。譬如《周易》,司马迁只是说,易兴起于殷周之际,其说与历史基本相符,而郑玄则综汉人之说,称易为政教产生的根源,易自人皇初起,历六纪九十一代,经过遂人、伏羲、神农、黄帝,

---

① 晚清今文经学家廖平、皮锡瑞等均认为六经同时包含有周公旧法与孔子新法。又范文澜《群经概论》"春秋及三传"章中专论孔子改制问题,具引今文经学家皮锡瑞的"孔子改制说"与古文经学家刘师培的"驳孔子改制说",极有参考价值。参见《群经概论》,北平朴社出版,1933 年,北京。

② 郑玄《六艺论》清人有多种辑本,皮锡瑞作《六艺论疏证》一卷,师伏堂丛书本。

而后才在夏、商、周形成了《连山》、《归藏》、《周易》三易。这种汗漫的说法固然于史无征，但却是最为系统的“神道设教”之论。像郑玄的这种将六艺扩充到“神道设教”层面的观点，自然远远超过了西汉初专宗孔子的今文学传统，也超过了尊奉周公的古文学传统。按照这种通过六艺“神道设教”的看法，六经必定是整个中华文明发源之根本，其分化流衍自然也不限于儒家一家之学。《庄子·天下篇》在叙述古之道术散至诸子百家兴起的时候，特别指明最初传授六经之学的是邹鲁之士、搢绅先生，六经之学固然难以说得古之道术之全体，但是也不等于诸子得一而察的分别学术，它恰处在二者之间。① 就像司马迁说的，邹鲁之士、搢绅先生传承六艺，自古皆然，孔子及其弟子是其中之显著者，且得传承至汉蔚为大观而已。

如果就儒家为诸子言之，尽管《汉志》将传经之儒与诸子之儒归宗于一源，但是，孔子被列在六艺略，而不是在诸子略，这一点也颇有深意。在汉儒看来，诸子之儒地位要低于传经之儒，且由孔子以降，惟有传经之统，而无诸子心法相传之统。《汉志》对于传经之儒与诸子之儒均有批评，其批评传经之儒云：“后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体，说五子之文，至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言，安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。”这种批评主要针对汉代传经之儒在解释六经时出现的种种弊病，其实它还意味着六经逐渐由社会生活中的行为性的存在，转变为经典性的存在，其生命力已经不根植在生活之中，而是依靠解释性的活动而延续。《汉志》批评诸子之儒云：“然惑者既失精微，而辟者又随时抑扬，违离道本，苟以哗众取宠。后进循之，是以五经乖析，儒学寖衰，此辟儒之患。”这种批评其实是指在先秦儒家诸子已经有了偏离五经的趋向，这种趋向一方面是应和时代之需要，另一方面则是从生活中的“平易”之

---

① 《汉志》六艺略以为五经合五行、五常，循环用事，可以得道术之全。章学诚《文史通义》亦以为六经相当于古道术之全。然依《天下篇》文意，古道术之全已不可知矣，或者只是一种理想，而其散有两个实际的步骤，一是表达于六经，二是见义于诸子，六经较之诸子，更尽古道术之全也。

道，转化成了言理言性的抽象义理。先秦儒家诸子的这种转变只是初步的，其离经未远。后来的宋明之儒乃将之视为儒家道统之渊薮。

三 理在经中

六经既由社会生活中的行为性存在，转变为经典性存在，则对于经典的解释遂成为真理之源。真理即在经典之中，经典之外的真理则是未知的，它是通过理性的自我节制而被搁置在思想的界域之外的。

古人在思想上的自我节制是一种美德。如凌廷堪所说，以礼为本的经典相应的是"平易"的层面，言理言性的抽象义理之学则是处于"过"的层面，那么，为什么人们要自觉保持在"平易"的层面而不是越足到"过"的层面呢？首先在理论上说，我们不能设想古人在思维上尚处于一种幼稚的或偏至的状态，比如有一种流行的看法认为，古人的思维还是一种具有人类早期特性的诗性思维。其实，古人的思维与今人的思维并无二致，我们今天所能构想出来的所有思维属性，古人都已经具备了，如果我们发现在思想的外在表现上古今有如此的不同，则除了思想进步的因素之外，我们只能推测古人自有其内在或外在的理由，使之自觉选择了某种适合自身存在的思维方式。换句话说，非不能为之，而是不愿为之。哲学上有所谓思维与存在的同一性问题，按照古人的中庸智慧，要达到这种同一，不是让思维一往不复地发挥到极致，而是扣其两端而竭之，使思维保持在一种合理的节制的状态。

孔子尝云："我欲载之空言，不如见之于行事深切著明也。""见之于行事"，即是古人思想的一个自我节制的界限，可以"见之于行事"者，则思想之，不可"见之于行事"者，则存而不论。《庄子·齐物论》尝云："六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志，圣人议而不辩。"所谓六合，指天地四方。圣人对于天地之先或者天地之外的问题，存而不论。《周易·系辞》谓"乾知大始，坤作成物"，乾坤表示的为天地之始，不涉天地之先。对于六合之内的天地变化之道，圣人如实地加以条理比类，并不加以臧否。对于天地间的古今行事，圣人则只是拟议其是否合乎礼，并不抽象地辩其是非。由此亦可见圣人在思想上的多重

节制。阮元《性命古训》谓上古圣贤但言“节性”，未如后世儒家那样言“复性”，所以“节性”者，在于节制性中味色声臭安佚之欲。“节性”即是修身养德。[①] 此是就生命而言，如就思想而言，也不可以放任自流，合理的节制同样是必要的，以避免陷入巧言、空言，钩心斗角于一己之是非，使道术散驰而难返约。孔子所说的“绝四”：毋意、毋必、毋固、毋我，都是修养上的自我节制之德。

先秦两汉的儒家对六经的解释，即本诸这样的自我节制之德，不使思想逸出经外。两汉的对于六经的解释，虽有各种家法、师法，及今古文之不同，但均以六经文本为根基，并不奢求经外之理，文外之义。六经中所蕴含之理，是取法自天人之际的真理。在古人看来，此种真理本来是在天地间自在的、无言的，如果要为其找出一种恰当的表达方式，则必诉诸文本，六经即是表达真理的文本。问题是六经作为表达真理的文本，它是否是唯一的？进一步说，真理是否只能从文本中求之？这两个问题对于古代经学的发展至关重要。对于两汉的经学来说，这两个问题的答案无疑均是肯定的，但是自魏晋之后，经学逐步扭转了它的传统方向。

王弼的易学是革命性的，其革命性的关键在于创新了解释六经的方法。王弼否定了理在六经、舍经无理之旧的解经传统，他借用了《庄子·外物》中的著名比喻，提出独特的“言—意”方法论。王弼认为，六经只是人们达到真理的工具之一，就像我们以荃网鱼，以蹄捕兔一样，显然，荃和鱼、蹄和兔皆是本质完全不同的东西，如果说鱼和兔是真理，荃和蹄自然不是真理。在这样的比喻中，真理是自在的实体，它的存在并不以其表达为前提；或者说，在王弼看来，真理的表达形式与真理本身是不同的，二者只是一种兆示或象征的关系，脱离了表达形式，真理本身依然可以存在；甚至说，只有在脱离了表达形式的情况下，才能够最终得到真理本身。[②] 在这样的一种看法中，已经寓含了某种体用关系的意思，真理为体，六经

① 详可参见阮元《研经室集》卷十，四部丛刊初编本。

② 按这样的看法在古代本体论中是常见的，但在今天的哲学中却十分费解，比如说牛顿第一定律，F = ma 表示了一个关于运动的真理，如果我们忘掉了 F = ma 这个表达形式，那么这个真理还存在吗？

为用，按照体用关系来解经，在此后宋儒的经学中得到了进一步的确认与落实。

《近思录·为学》记程颐之言云："今之治经者亦众矣，然而买椟还珠之蔽人人皆是。经所以载道也，颂其言辞，解其训诂，而不及道，乃无用之糟粕耳。"尽管程子依然承认经的必要性，但较之过去，经则从体降为用。经的作用在于明理或明道，所以为学之关键在理、在道而不在经。朱熹于此说的最清楚，《续近思录·致知》记朱子云："要之经之于理，犹传之于经。传所以解经也，经明则可无传；经所以明理也，理明则可无经。"

如果"理明则可无经"，自然也可以经外求理，甚至怀疑经典的价值。宋代经学的转折点在庆历年间，宋王应麟《困学纪闻》云："自汉儒至于庆历间，谈经者守训诂而不凿。《七经小传》出，而稍尚新奇矣，至《三经义》行，视汉儒之学若土梗。"又引陆游说云："唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎？"可知宋儒之于经学，犹如层层剥芭蕉，由汉代以降的历代经解起，由外而内展开怀疑，先疑汉唐注疏，再疑传注，将经与传注、注疏分离，甚至怀疑经典。皮锡瑞曾批评宋代经学云："宋人不信注疏，驯至疑经，疑经不已，遂至改经、删经、移易经文以就己说，此不可为训者也。"①

如此指责宋儒，并不是很公允。总的来说，宋儒并不是要背离经典，只是要走另一条与汉儒截然不同的经典解释之路。朱熹对于魏晋以来背离经典的弊病有清醒的认识，《朱子语类》中有云："自晋以来，解经者却改变得不同，如王弼、郭象辈是也。汉儒解经，依经演绎，晋人则不然，舍经而自作文。"对于庆历后的疑经习气朱子也深不以为然，尝云："今人解书，且图要作文，又加辨说，百般生疑。故其文虽可读，而经义殊远。"

朱熹在说明如何解释《诗》时给出了一个解经的完整程序，其《诗集传序》云："章句以纲之，训诂以纪之，讽咏以昌之，涵濡以体之，察之情性隐微之间，审之言行机枢之始。"可知朱子解经是重视经典的，也重视考据

① 参见皮锡瑞《经学历史》，第264页，中华书局，1959年，北京。

实证与文字训诂，朱子在这些方面的成就甚至不在汉儒之下。但是，我们应该注意到尽管朱子与汉儒有着这些类似点，但这只是过程中的相似性，朱子所要达到的最终目标是与汉儒大相径庭的，朱子在考据训诂之后，还要有个诉诸直觉的过程。概括言之，宋儒并非不考证、不训诂，但是这种考证和训诂不是做加法，而是做减法，目的是尽量使经典简易化、纯粹化，简易纯粹到可以直觉地加以领会的程度，尽量剥落附着在经典上的不必要的东西。朱子为解经定下了一个必要的下限，其云："解经谓之解者，只是解释出来，将圣贤之语解开了，庶易读。"他非常反对对经典做过分的深昧之说，说多了反倒障蔽了圣贤的本意，陷于支离怪僻之域。在对经典做过最低限度的必要的解释之后，则可以进一步通过直观或体验的方式对它做一番把握。《续近思录·致知》记朱子曰："读《诗》之法，只在熟读涵咏，自然和气从胸中流出，妙不可言。不待安排措置，务自立说，只恁虚心平读，意思自足。"这种直观或体验的解经方法不仅适用于解《诗》，对其他的经典也可以本着同样的原则来进行解释。

不过，朱熹的解经方法固然很好，但是它在前提上是和汉儒不同的。按照朱子之说，圣贤作经之心与后儒解经之心是相通的，二者在主体的意义上说是平等的，也只有具有了平等之心，才能把握相同之理。对经典的解释不再是一个外在的文本与语言的过程，解释的合理性取决于主体内在的心的纯熟与否，朱子曾经说："心熟后自然有见理处，熟则心精微，不见理只缘心粗。"如果心不纯熟，就不能正确地把握经典，甚至可以说，心的纯熟本身就是目的，如果通过对经典的体认，实现了心的纯熟，再由心的纯熟而明理，则经典及其历代解释就自然地被扬弃了。《宋元学案》记载："陆子尝问学者曰：'有自信处否？'对曰：'只是信几个子曰。'陆子徐语之曰：'汉儒几个杜撰子曰，足下信得过否？'学者不能对，问曰：'先生所信者若何？'曰：'九渊只是信此心。'"

四　《辨宗论》新解

谢灵运尝作《辨宗论》，其云："同游诸道人，并业心神道，求解言外。余枕疾务寡，颇多暇日，聊伸由来之义，庶定求宗之悟。释氏之论，圣道虽

远，积学能至，累尽鉴生，不应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶，体无鉴周，理归一极。有新论道士，以为寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝？今去释氏之渐悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔、释远矣。余谓二谈救物之言，道家之唱得意之说，敢以折中自许。窃谓新论为然，聊答下意，迟有所悟。"谢氏之论引起当时法勖、僧维、慧驎、法纲、慧琳、王卫军诸人与之辩难，其言论均收录在《广弘明集》中。

近人汤用彤作《谢灵运辨宗论书后》一文，对于《辨宗论》的精义解析最谛。① 汤氏认为，《辨宗论》旨在辨"求宗之悟"，宗即是体，"求宗"犹言"证体"，证体之方也就是成佛之道和作圣之道。故而此论含有两个问题：一、佛是否可成，圣是否可至；二、佛如何成，圣如何至。汤氏将谢灵运之前及当时有关此问题的诸论归结为四种：

一、圣人不可学不可至，此乃中国传统。

二、圣人可学可至，此乃印度传统。

三、圣人可学不可至，此说无理不能成立。

四、圣人不可学但能至，此乃《辨宗论》述道生之新说，所谓"闭其累学""取其能至"是也。

按汤氏所论，汉代乃至汉代之前流行的传统看法是"圣人不可学不可至"。此一说颇值得辨析。我以为，自先秦至汉代关于此问题的真实看法，恰恰是汤氏以为无理不能成立的第三种论点，即"圣人可学而不可至"。

首先就学而言，按照中国之旧传统，圣人是可学的，自荀子始儒家即有此说。荀子以为，人皆有性和伪两个方面，圣人与众人在性上是相同的，所不同者在于伪。性是不可学不可事的，而伪是可学可事的。圣人是礼义的创制者，众人则可以通过学而依循这些礼义。《荀子·性恶》曰："涂之人可以为禹。曷谓也？曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之

---

① 参见汤用彤《魏晋玄学论稿》所录该文，人民出版社，1957年，北京。

质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。"涂之人之所以可以为禹，因为禹所别于众人者，无非是在仁义法正，而仁义法正是含有理的，涂之人只要通晓其理而行其礼义，则也可以为禹。换一种说法，荀子把圣人异于众人的原因归结到认识上的差异，这种差异是客观存在的，但不是本质上的，故而积学可至。

然而圣人是可学的不意味着即是可至的，因为圣人之为圣人，有着超出学之外的因素，即是天命。荀子亦云："曰：圣可积而至，然而皆不可积，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人君子者，未尝不可以相为也；然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹，则然，涂之人能为禹，未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未必有能遍行天下者也。"体会荀子之意，涂之人为禹，虽然具有这种可能性，但未必都能够转化成现实。不过，荀子并没有在理想与现实之间划出一道天命鸿沟，他只是将原因归结到外部的其他因素。

关键的前提是，荀子以为圣人与众人在性上是相同的，如果圣人与众人在性上有所不同的话，则圣人肯定是不可以通过积学而至的。但古代儒家是否皆以为人性是无差异的呢？这一点是值得辨析的。古代儒家对于人性的考虑通常是与天命相联系的，换句话说，他们必须要处理好命与德的先后次第，最初的儒家是主张"先命后德"的，后来的儒家才主张"先德后命"。①《礼记·中庸》尝谓"天命之谓性"，郭店楚简亦谓"性自命出"，如果每个人的天命是不同的，那么由命而出的性也就自然有所差异了。无论是帝王还是圣人，都是要有各自的天命之分的。以孔子为例，汉儒谓之"素王"，即是说孔子在德行上足以比拟文、武、周公，但没有帝王之天命。正是由于天命之阻隔，使孔子虽能立一王之法却不能有王者之业。

两汉经学承续荀子之说，治礼研经无非是学作圣人。圣人之所以可学，原因在于圣人之道包含在六经之内，穷经即可穷道，虽然这样的理想是很难实现的，但在道理上说是存在着这种可能性的。但治礼研经是否

---

① 关于此一问题的辨析可参见拙作《<儒家革命精神源流考>驳正》，收录在《基督教、儒教与现代中国革命精神》一书，香港汉语基督教文化研究所出版，1999年，香港。

即可至圣人，还是有疑问的。汉儒神话孔子之种种寓言，无非是强调孔子是有圣人天命之人，故而其制作的经典也具有相应的神圣性。没有得到像孔子那样的圣人天命的人，则可以学圣人之学，不能至圣人之位，故此对于后儒来说，圣人可学不可至。

魏晋以后，始有圣人不可学之新说，盖玄学因“言意之辩”，使圣人之道逸出六经之外，须求之于象外、言外，需要依赖于感悟。汤氏文中所举圣人不可学之例证也多出于汉末、魏晋之时。其时张邈、嵇康尝作“自然好学”之辩。依张邈之说，学出于人性之自然，六经与人性合一，故而研习六经，同时是人性修养之自然要求。推而言之，则圣人之道既在六经，学六经即是学圣人，圣人是可学的。而依嵇康之说，圣人之道本在六经之先，体现在上古的无文之治中，而学无非是学六经，唯藉学是无法上溯于六经之先的。推而言之，则圣人之道不尽在六经，圣人是不可学的。由此可知，圣人不可学乃是魏晋玄学之新论，此后道生圣人不可学之说或即源自玄学。

魏晋时的思想处于一个过渡期，新旧观念杂糅，其认为圣人不可学，是为新说，其认为圣人不可至，则是旧说。至生公借佛教阐发圣人能至，故而有了“圣人不可学但能至”的全新之说。汤氏并指出，至程伊川之后的宋学，以为圣人可学可至，这一说又是从道生之后变化而来的，而不是移取印度传统。概括言之，在整个中国思想史上，圣人是否可学、是否可至的问题几经变化，这种观念变化无疑是至关重要的，因为它是经典解释与道德修养的基本前提之一。

第一章　周易

一　古易溯源

上古之宗教活动，以祭祀与卜筮为其两大端。据《周礼·春官·太卜》记载：太卜掌三兆、三易、三梦之法，三兆为玉兆、瓦兆、原兆，三易为连山、归藏、周易，三梦为致梦、觭梦、咸陟。凡邦有征、象、与、谋、果、至、雨、瘳等八命之事，则赞三兆、三易、三梦之占，以观国家之吉凶，以诏救政。郑玄注云："郑司农云'以此八事命卜筮蓍龟，参之以梦'者，欲见上八命之事，不徒命卜，兼有命筮；其卜筮之时，或适有梦，抑或因感梦而有卜筮，则以八命之辞，兼卜筮梦三者相参互，以赞其占。"在兆、易、梦三法之中，尤以龟卜与蓍筮为主。依礼，凡大事，则卜、筮均行，且卜用三兆，筮用三易。在春秋之前，龟卜重于蓍筮，凡国之大事，先筮而后卜。筮为轻，卜为重，若筮吉则卜，若筮不吉则不卜，也有筮、卜相逆的情况。春秋之后，虽仍卜、筮并用，但先卜后筮，乃至徒筮不卜的例子增多。依礼，天子重卜而不徒筮，诸侯可以徒筮而不卜。由此来看，随着两周之际天子与诸侯势力的消长，太卜三易之地位逐渐上升，陵替于三兆、三梦之上。① 此外，造成这种变化的原因，也可能与《周易》之创立与逐渐完善有关。

在《周易》创立之前，易已经有悠久的历史。易是起源于上古的一种占筮术的通称，据考古资料，最早的易——数字卦——可以追溯到商代晚

① 按太卜所掌兆、易、梦三法中，本以兆为重，易次之，梦又次之。至春秋，易逐渐占据主导地位，而兆、梦退居其下。此后卜筮之术有较大之变化，如《史记》之龟策列传、日者列传，《汉志》数术略之天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六家，均是源自上古卜筮传统，又经战国时代复杂之演变而出。

期,其下限不应晚于武丁。[①] 由甲骨和青铜器所见殷周间的数字卦,有几个特点:一是它不是用后世的卦画符号"—"和"--"表示的,它是直接用占筮所得的数字表示的,或者三个数字一组,类似单卦,或者六个数字一组,类似重卦,可见的资料中有一、五、六、七、八、九,共六个数字。[②] 二是这些数字卦显然不是用后世的基于大衍之数的筮法得出的,其法现在难以复原。三是在有些甲骨上出现的数字卦,有单独一组的,也有两组、三组并列在一起的。

如果我们把数字卦看做是《周易》之前的古易,则可以得到一个基本的看法,即古易主要以筮数为主,其发展为《周易》,有个从筮数到爻象的变化过程。据楼宇烈先生分析,古人由占筮所得的数字中,一和六出现的概率最高,由此逐渐形成奇数和偶数的观念,一和六随之演变为非数字的卦画符号"—"和"--",于是甲骨和青铜器上的筮数系统转变成了《周易》中的爻象系统。这是一个从具体到抽象的过程。然而,当"—"、"--"爻象只具有抽象符号的功能以后,古人即将各种相应的内容附着在上面,从而使爻象具有了指示与象征的意义,从而又转入一个从抽象到具体的新的过程。[③] 楼氏所指出的这一转变过程是至关重要的,古易作为一套筮数系统,主要是依乎筮法的;转为爻象系统之后,则开始有了次列卦辞和爻辞的必要,也就是需要系辞。后来成为经典的《连山》、《归藏》和《周易》,可能都是在此转变之后逐渐形成的。

就易之爻象系统而言,由三爻组成者为单卦,由六爻组成者为重卦。按《周礼·春官·太卜》说,《连山》、《归藏》、《周易》三易,"其经卦皆八,

---

① 参见张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,载《周易研究论文集》第一辑,北京师范大学出版社,1987年,北京。张氏等所引证之最早考古资料为河南安阳四盘磨发掘之商末甲骨,上有三组数字卦符号。关于数字卦与《周易》前古易的讨论,还可参见张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》,载《周易研究论文集》第一辑;楼宇烈《易卦爻象原始》,《北京大学学报》1986年第一期;李学勤《周易经传溯源》,长春出版社,1992年,长春。

② 张亚初、刘雨等认为数字卦只有一、五、六、七、八等五个数字,李学勤著作中并释出有九,合计六个数字。

③ 详见前揭楼宇烈文。

其别皆六十有四”，即均是由八单卦、六十四重卦构成。

八卦的制作，旧史多谓之始于伏羲。《系辞》云：“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”伏羲作八卦说历来少有异议，由八卦重为六十四卦的人是谁，则聚讼纷纭。据孔颖达《周易正义》卷首所述，唐代以前关于重卦者计有四说：一为伏羲重卦说，王弼主之；二为神农重卦说，郑玄主之；三为夏禹重卦说，孙盛主之；四为文王重卦说，司马迁主之。商周数字卦的发现，直接否定了司马迁所主的文王重卦说。至于前三说则仍属于传说，既无从否定，也无从肯定。

王弼之伏羲重卦说，可能本诸杜子春。郑玄《周礼注》引杜子春云：“《连山》宓羲，《归藏》黄帝。”伏羲制作八卦，如果已经由八卦重为六十四卦的《连山》也是伏羲所作，那么制作八卦和六十四卦者即为同一人，也意味着八卦与六十四卦可能是同时完成的。此种推断是将重卦与《连山》之作视为一回事，《连山》之作者即是重卦之人，《连山》之作时即是重卦之时。唯郑玄之神农重卦说，与此颇不相同。郑氏并不以《连山》之作者作时为确定重卦之事的依据，他将重卦之事与《连山》等三易的制作分为两段，重卦者为神农，神农之重卦，远在三易产生之前。郑玄《六艺论·易论》云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”则是将三易分属于夏、商、周三代。至于孙盛的夏禹重卦说，显然与郑玄以三易属三代之说相合。与郑玄不同的是孙盛不认为《连山》之前已经有了重卦，孙氏仍以《连山》为重卦之始，而其既为夏易，故将重卦者归诸夏禹。

如果从考古的角度说，上述三说均乏实证，只宜存而不论；但是自经学上考覈，则郑玄之说于义最善。郑玄之说不仅仅是要解决一个具体的问题，而是从属于他对于易的一个整体的解释。郑玄在《六艺论》中，以易为政教之所自生，试图将易与古代政教之历史相契合，故其说易，自人皇初起，经伏羲、神农、黄帝，又历夏、商、周。伏羲制八卦，神农重六十四卦，黄帝得河图、洛书，夏、商、周则分别有《连山》、《归藏》、《周易》。历代于易均有创造，而历代文明之精华亦由此悉纳人易中，从而申明易为政教之原的大义。《汉志·六艺略》云：“易道深矣，人更三圣，世历三古。”注家多以伏羲、文王、孔子为三圣，伏羲为上古，文王为中古，孔子为下古。班

固所说人物、世数虽与郑玄相异，但同样是将易看做是整个历史凝结而成，班、郑二氏之说显示出汉人对易的一个基本见解，其说虽然于史无征，但在经学上却有重要的观念上的意义。

王弼、郑玄、孙盛三说，均是就《连山》、《归藏》、《周易》三易总而言之的。司马迁的文王重卦说，所述的角度与前三说不同，它仅就《周易》而言，不包括《连山》、《归藏》。如果是后一种情况，将三易看作一体，则司马迁之说的错误是十分显然的，既然夏、商的《连山》、《归藏》已经由八卦重为六十四卦，又何必要待文王而后重呢？今人既见商代的数字卦已是六爻，更以为司马迁所主文王重卦为谬说。从现有的考古资料来看，商代甲骨上的数字卦，都是六爻之卦，在殷地还没有发现年代更早的三爻之卦。所以说，对于殷地的数字卦来说，是否有一个由三爻到六爻，由单卦到重卦的变化过程，至今还只能存疑。不过，在周原等地发现了三爻的数字卦，年代上晚于殷人之占筮。运用数字卦占筮，殷人大大早于周人，且周地流行的三爻的单卦筮法，较之殷地流行的六爻的重卦筮法要落后。由此推测，重卦筮法很可能是由殷地流传到周地的。[1] 如果易在殷周之际的确存在这样一个流传的过程，则司马迁之文王重卦说可能从四说中最难置信的，一变为最为信实的；所谓文王重卦并不是说文王最先发明了重卦，而是说文王借鉴殷人的筮法，将原本在周地流行的单卦筮法，改造成了重卦筮法。文王是将早期的《周易》由单卦变为重卦的第一人，在《周易》的创立过程中，文王无疑占有至关重要的地位。

二 《周易》之创立

近人皮锡瑞以为，司马迁的文王重卦说当是两汉易学之通说，在司马迁之后，扬雄、班固、王充等均有类似的看法。[2]《史记·周本纪》云："西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦。"这里说的"易"

---

① 参见前揭张亚初、刘雨文。

② 参见皮锡瑞《经学通论》"论重卦之人当从史迁扬雄班固王充以为文王"，第4~5页，中华书局，1954年，北京。

仅指《周易》。司马迁之说可能来源于《系辞》,《系辞》云:"易之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?"这里所说的"易"显然也仅指《周易》。班固《汉志·六艺略》云:"至于殷周之际,纣在上位,逆天暴物,文王以诸侯顺命而行道,天人之占可得而效,于是重易六爻,作上下篇。"司马迁、班固提倡文王重卦说,重点在于揭示殷周之际的变革,说明《周易》之创立在此一变革中的特殊意义。顾实对此引申云:"商周革命,易为谋本,古《易经》二篇者,文王之革命书也。"①

文王在殷事纣王,后又为纣王囚于羑里,先后在殷多年。在殷期间,文王学会了殷人的重卦筮法,并借鉴殷人的重卦筮法将周人旧有的单卦革新为重卦。文王归周后,把他制作的新易传授给周人,遂为《周易》之滥觞。孔颖达《周易正义》云:"《周易》称周,取岐阳地名,《毛诗》云:'周原膴膴'是也。又文王作易之时,正在羑里,周德未兴,犹是殷世也,故题周别于殷。此文王所演,故谓之《周易》,其犹同《周书》、《周礼》题周以别余代。"孔氏所论至确。文王以前虽然已经有易,但不能称为《周易》,由此亦可说《周易》的制作自文王始。

周人之旧易经文王革新之后,所形成的并不即是今本《周易》。今本《周易》的制作自文王始,又经过很长一段时间才完成。按《周易》经文结构看,最早确定的当是卦名。周人用八卦占筮,八卦当原有卦名,文王既由八卦演为六十四卦,随即定下六十四卦的卦名亦是很有可能的。卦辞、爻辞的编纂当略晚一些,旧说文王作卦辞、爻辞,则很难证实。卦辞、爻辞的来源应当是以往占筮所得的筮辞。《周礼·春官·占人》云:"凡卜筮,既事,则系币以比其命。岁终,则计其占之中否。"筮辞因此得到保存,其中应验的筮辞用来做以后占筮的参考。不过,筮与辞总是要先筮后辞,文王创立新易后,周人必须运用一个时期才可能积累足够的筮辞,而在此之前用作占筮参考的只能是以往的殷人的占筮材料。文王的新易在筮法上取自殷人,同时选取殷人的筮辞作为占筮参考,情理上亦说得通。

在周人自己的筮辞积累到足够的数量之后,卦辞、爻辞的编纂者开始

① 参见顾实《汉书艺文志讲疏》,第19页,上海古籍出版社,1987年,上海。

尽量选用周人自己的材料,但仍有不少殷人的筮辞保留在定本的卦辞、爻辞中。比如《周易》乾卦的爻辞,其所描述龙的运动变化,近人高文策认为乃是记录殷人所观测到的星象,龙的运动变化实际上是"角—心—箕"星团一年中的运行情况。高氏试图证明,这样的星象记录只能是在殷末安阳地区观测的结果。[①] 如果高文策的考证是正确的,那么乾卦的爻辞即是取自殷人。此外如《周易》大壮卦云"丧羊于易",既济卦云"高宗伐鬼方",泰卦与归妹卦云"帝乙归妹",等等,均是可以考知的殷人故事,这些爻辞也是取自殷人。

在卦、爻辞中保留殷人筮辞的另一个可能的原因,与《周易》最后的定本过程有关。《周易》的制作始于文王,终于何时呢?学术界于此多认为周初已完成,《周易》晋卦云及"康侯",康侯即康叔,名封,武王同母少弟,周公平管、蔡后,封于卫。此一史实被学者据为上限,即《周易》之定本不早于康侯。《周易》的定本与康侯有没有关系呢?这个问题值得注意。《周易》中述周人故事,明确可考的除文王外唯有康侯。晋卦云:"康侯用锡马蕃庶,昼日三接。"这一记载不会是偶然引及的故事,而是筮人为康侯马政占卜时的筮辞,选编晋卦卦辞的人应该见到过康侯的筮辞记录。什么人最有可能见到过康侯的筮辞记录呢?最自然的推论即是康侯的筮人,所以说康侯的筮人很可能参与了《周易》的定本过程。《史记·卫康叔世家》云:"周公旦以成王命,兴师伐殷,杀武庚禄父、管叔,放蔡叔。以武庚殷余民封康叔为卫君,居河淇间故殷墟。周公旦惧康叔齿少,乃申告康叔曰:必求殷之贤人君子长者,问其先殷所以兴,所以亡。"可知康叔领殷墟,求殷人,受殷文化的影响很大。如果康侯的筮人参与了《周易》之定本,那么,在《周易》中保留殷人筮辞以及记载康侯故事,则顺理成章。

关于《周易》之创立还有一个重要问题,需要探究。据《周礼》所说,《连山》、《归藏》与《周易》三易同为太卜所掌,凡占筮,须三易互用。如此说来,周初所创立之《周易》,其实是为了与夏易、殷易配成一个整体,三易

---

① 参见高文策《试论易的成书年代与发源地域》,《周易研究论文集》第一辑,第306页。按:高氏说乾卦之龙象为殷末天象,颇有启发,《周易》中确实保存了殷人材料,但说《周易》成书于殷末安阳地区,则可商榷。

之互用，取三代之损益之义。郑玄《六艺论》既将三易分属三代，又解释三易之名云："连山者，象山之出云，连连不绝。归藏者，万物莫不归藏于其中。周易者，言易道周普，无所不备。"这种义理上的解释显然是以三易一体为基础。贾公彦在解说何以《连山》以"艮"为首，《归藏》以"坤"为首，《周易》以"乾"为首时，云："必以三者为首者，取三正、三统之义。故《律历志》云：黄钟为天统，黄钟子为天正；林钟为地统，未之冲丑，故为地正；大簇为人统，寅为人正。周以十一月为正，天统，故以'乾'为首；殷以十二月为正，地统，故以'坤'为首；夏以十三月为正，人统，人无为卦首之理，'艮'渐正月，故以'艮'为首也。"①贾说虽然是后儒之后，以律历、三统说相附会，但也是十分明确地将三易关联在一起。

后儒之说虽然不可轻信，但《周礼》所记载的三易互用，在《左传》、《国语》中即有记述，因此，太卜之三易至迟在春秋之前，必均已完备。由此推测，周初编定《周易》时，很可能同时也把自古流传的《连山》、《归藏》二易重为编定。此后三易则是配合使用的。大概在春秋之后，占筮中运用《周易》的情况增多，原因可能在于将易与礼相互渗透，象渐重于数，德渐过于占，《周易》遂在三易中脱颖而出，《连山》、《归藏》的地位越来越下降，乃至于失传散佚。②

三 《左传》《国语》筮法解

在与《左传》、《国语》相应的时期，易之占筮正处在显著的变动之中。依据《周礼·春官·太卜》所说，唯有征、象、与、谋、果、至、雨、瘳八命之事才行三兆、三易、三梦之法，依郑众、郑玄之解释，征谓征伐与巡守，象谓有所造立，与谓所与共事，果谓以勇决为之，至谓至不也，雨谓雨不也，瘳谓

① 参见贾公彦《周礼疏》，《十三经注疏》本。

② 《连山》、《归藏》二易，《汉书·艺文志》未载，《北堂书钞》引桓谭《新论》云"《厉山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。"《太平御览》亦引《新论》云："《连山》八万言，《归藏》四千三百言。"学者多谓二易汉初已亡。20世纪90年代湖北王家台秦墓发掘中发现《归藏》，其中卦名与《周易》有同有异，有六十四卦，并有卦爻辞。

疾瘳不也。此八事均为邦之大事,须先行占筮,再行龟卜。除此则为小事,人于筮人所掌之九筮,《周礼·春官·筮人》记九筮之名:"一曰巫更,二曰巫咸,三曰巫式,四曰巫目,五曰巫易,六曰巫比,七曰巫祠,八曰巫参,九曰巫環。"郑玄于此解释说:"此九巫读皆当为筮,字之误也。更,谓筮迁都邑也。咸犹佥也,谓筮众心欢不也。式,谓筮制作法式也。目,谓事众筮其要所当也。易,谓民众不说,筮所改易也。比,谓筮与民和比也。祠,谓筮牲与日也。参,谓筮御与右也。環,谓筮可致师不也。"[①]如郑玄所释,八事与九筮,即为以易占筮的大致范围。如果细加考究,则此易之范围其实也是礼之范围,占筮之事必须合乎礼法,易不能逸出礼法,《礼记·经解》所说"《易》之失,贼",即是易逸出礼法所致的不良后果。

卜筮之最重者,为三兆、三易并行,先筮后卜。自《左传》、《国语》中可见诸侯用卜筮十分频繁,但卜与筮的运用十分灵活,除先筮后卜外,先卜后筮,卜而不筮,筮而不卜的例子都有记载。就占筮而言,所行仍是三易,但并不一定三易并用,三筮从其二,且单独使用《周易》的情况逐渐增多。易之用,除占筮外,其卦爻辞也被断章引用,以说明事理。

《左传》、《国语》中记录了春秋时人们用易占筮的例子二十二条。这二十二条筮例可以分为三类:一类为单卦,计四条;二类为遇八,计三条;三类为之卦,计十五条。[②]

单卦的筮例均见于《左传》。

第一例见于昭公元年:"晋侯求医于秦,秦伯使医和视之,曰:'疾不可为也。是谓近女室,疾如蛊……'赵孟曰:'何谓蛊?'对曰:'淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊,谷之飞亦为蛊,在《周易》女惑男,风落山谓之蛊,皆同物也。'"

第二例见于昭公三十二年:"公薨于乾侯,……赵简子问于史墨曰:'季氏出其君,而民服焉,诸侯与之,君死于外,而莫之或罪也。'对曰:'……社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。故《诗》曰:"高岸为谷,深谷

① 九筮之名,刘敞、陈祥道、薛季宣、庄存与等皆谓为古精筮者九人,与郑氏不同。

② 《左传》《国语》之筮例主要依据杨树达《周易古义》所录。并参见高亨《<左传><国语>的<周易>说通解》,载《周易杂论》,山东人民出版社,1962年,济南。

为陵。"三后之姓于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。'"

第一、二两例所引单卦，均非占筮所得，不过是引《易》以说事理。

第三例见于成公十六年："晋楚遇于鄢陵，……苗贲皇言于晋侯曰：'楚之良在其中军王族而已，请分良以击其左右，而三军萃于王卒，必大败之。'公筮之。史曰：'吉。其卦遇复，曰："南国蹙，射其元王，中厥目。"国蹙王伤，不败何待？'公从之。"

第四例见于僖公十五年："秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉。涉河，侯车败，诘之，对曰：'乃大吉也！三败必获晋君。其卦遇蛊，曰："千乘三去，三去之余，获其雄狐。"夫狐蛊，必其君也。'"

第三、四两例关系到筮法，两例的筮法都是以一卦定吉凶的，不同于之卦需要两卦并出。但这种筮法是否是《周易》的筮法，尚有疑问，这两例中所引筮辞均不见《周易》，按高亨的看法，这两例中的筮辞出于与《周易》同类的筮书如《连山》、《归藏》之类。①

遇八的筮例一见《左传》，二见《国语》。

《左传》襄公九年："穆姜梦于东宫，始往筮之，遇艮之八。史曰：'是谓艮之随，随其出也，君必速出。'姜曰：'亡，是于《周易》曰：随，元亨利贞，无咎。'"

这里所云遇艮之八，即是以八为占。杜预《左传集解》曰："《周礼》太卜掌三易，然则杂用《连山》、《归藏》、《周易》，二易皆以七八为占，故言遇艮之八。"按杜预的看法，遇八的筮例不是出于《周易》，而是出于《连山》、《归藏》。

《国语・晋语》云："公子亲筮之，曰：'尚有晋国。'得贞屯悔豫皆八也。筮史占之，皆曰：'不吉，闭而不通，爻无为也。'司空季子曰：'吉，是在《周易》，皆利建侯，……是二者，得国之卦也。'"

这一筮例也是遇八，孔颖达综合《左传》之条与此条云："此言遇艮之八，下文穆姜云'是于《周易》'一语，《晋语》公子重耳筮得贞屯悔豫皆八，

---

① 参见前揭高亨文，《周易杂论》第92、95页。

其下司空季子云‘是在《周易》’，并于遇八之下别言《周易》，知此遇八非《周易》也。”孔氏所论甚谛。

《国语·晋语》中的另一条遇八筮例情况有些特别，其云：“秦伯纳公子。……董因迎公于河，公问焉，曰：‘吾其济乎？’对曰：‘……臣筮之，得泰之八，曰：“是谓天地配，亨，小往大来。”今及之矣，何不济之有？’”

在这个例子中没有并出不同的解释，筮辞也与《周易》泰卦卦辞相近。这有两种可能，一是占八之易的泰卦卦辞本与《周易》相同，二是虽然采用了占八之易的筮法，但解卦却用了《周易》的卦辞，从其他两条遇八筮例看，这种解卦方法是完全可能的。

之卦的筮例多见于《左传》中。

庄公二十二年：“陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋，曰：‘是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代陈有国乎？不在此，其在异国。非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上。故曰：‘观国之光，利用宾于王。’庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰利用宾于王。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜大岳之后也。山岳则配天。物莫能两大。陈衰，此其昌乎！’及陈之初亡也，陈桓子始大于齐，其后亡也，成子得政。”所谓观䷓之否䷋，指示的是观的六四爻，其爻辞即是“观国之光，利用宾于王”。周史先以之卦筮法求得关键的一爻，随后则综论观、否两卦之象，以见吉凶。

闵公元年：“初毕万筮仕于晋，遇屯䷂之比䷇。辛廖占之，曰：‘吉。屯固，比入，吉孰大焉？其必蕃昌。震为土，车从马，足居之。兄长之，母覆之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙必复其始。’”屯䷂之比䷇指示屯卦之初九，不过，辛廖没有专释屯之初九之爻辞，而是主要根据两卦的卦名和卦象论断吉凶。

闵公二年：“成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之，曰：‘男也，其名曰友，在公之右，间于两社，为公室辅。季氏亡则鲁不昌。’又筮之，遇大有䷍之乾䷀，曰：‘同复于父，敬如君所。’及生，有文在其手曰友，遂以命之。”卜楚丘之父所释，“同复于复”，是谓大有与乾之下卦均为乾，乾为

父;"敬如君所"虽没有引用大有六五"厥孚交如,威如,吉"之爻辞,但意思是基于此的。

僖公十五年:"初,晋献公筮嫁伯姬于秦,遇归妹䷵之睽䷥。史苏占之,曰:'不吉。其繇曰:"士刲羊,亦无衁也;女承筐,亦无贶也。"西邻责言,不可偿也。归妹之睽,犹无相也。震之离,亦离之震。为雷为火,为嬴败姬。车说其輹,火焚其旗,不利行师,败于宗丘。归妹"睽孤,寇张之弧",姪其从姑,六年其逋,逃归其国,而弃其家,明年其死于高梁之虚。'及惠公在秦,曰:'先君若从史苏之占,吾不及此夫!'韩简侍,曰:'龟,象也。筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。先君之败德,及可数乎?史苏是占,勿从何益?'"史苏按照之卦之例,以归妹上六之爻辞,并旁通睽上九之爻辞,作为判断吉凶的标准,然后论归妹、睽二卦的卦象,从而做出解释。

僖公二十五年:"秦伯师于河上,将纳王。狐偃言于晋侯曰:'求诸侯莫如勤王,诸侯信之,且大义也。继文之业,而信宣于诸侯,今为可矣。'使卜偃卜之,曰:'吉。遇黄帝战于阪泉之兆。'公曰:'吾不堪也。'对曰:'周礼未改,今之王,古之帝也。'公曰:'筮之!'筮之,遇大有䷍之睽䷥,曰:'吉。遇"公用享于天子"之卦。战克而王飨,吉孰大焉!且是卦也,天为泽以当日,天子降心以逆公,不亦可乎?大有去睽而复,亦其所也。'"晋侯重卜,然卜而有疑,故又筮,卜筮相合,然后尊信之。卜偃释卦,也是由本卦之爻辞而及两卦之象,依循之卦之通例。

宣公六年:"郑公子曼满与王子伯廖语欲为卿,伯廖告人曰:'无德而贪,其在《周易》丰䷶之离䷝,弗过之矣。'间一岁,郑人杀之。"此非占筮,只是引《周易》以说人事。

宣公十二年:"晋师救郑……及河,闻郑既及楚平,桓子欲还,彘子曰:'不可。……'以中军佐济。知庄子曰:'此师殆哉!《周易》有之,在师䷆之临䷒,曰:"师出以律,否臧凶。"执事顺成为臧,逆为否,众散为弱,川壅为泽。有律以如己也,故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭,夭且不整,所以凶也。不行谓之临。有帅而不从,临孰甚焉?此之谓矣。果遇必败,彘子尸之,虽免而归,必有大咎。'"此条非占筮,不过知庄子之引《周易》说明师殆之理由,其意义与占筮近似。可知当时《周易》在非占筮的情况下,

也具有重要的兆示作用。知庄子之解卦,依之卦之例。

襄公二十五年:"齐棠公之妻,东郭偃之姊也。东郭偃臣崔武子。棠公死,偃御武子以弔焉。见棠姜而美之,使偃取之。偃曰:'男女辨姓,今君出自丁,臣出自桓,不可。'武子筮之,遇困䷮之大过䷛。史皆曰:'吉。'示陈文子。文子曰:'夫从风,风陨妻,不可娶也。且其繇曰:"困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶。"困于石,往不济也;据于蒺藜,所恃伤也;入于其宫,不见其妻,凶,无所归也。'崔子曰:'嫠也何害?先夫当之矣。'遂取之。"史官何以说吉?因为困卦是上兑下坎,兑为少女,坎为中男,故是夫妻相配之象。① 陈文子之说,则是按照之卦的通例解说,以爻辞为主。略可推见,据爻辞解卦为春秋易学之旧说,综释卦象则为新说,其间显有变化之次第。

襄公二十八年:"郑伯使游吉如楚。及汉,楚人还之,曰:'宋之盟,君实亲辱。今吾子来。寡君谓吾子姑还。吾将使驲奔问诸晋而以告。'……子大叔归,复命,告子展曰:'楚子将死矣,不修其政德,而贪昧于诸侯,以逞其愿,欲久得乎?《周易》有之,在复䷗之颐䷚,曰:"迷复凶。"其楚子之谓乎!欲复其愿,而弃其本,复归无所,是谓迷复,能无凶乎?'"此非占筮,引《周易》说人事。

昭公五年:"初穆子之生也,庄叔以《周易》筮之,遇明夷䷣之谦䷎,以示卜楚丘,曰:'是将行,而归为子祀。以谗人入,其名曰牛,卒以馁死。明夷,日也。日之数十,故有十时,亦当十位。自王已下,其二为公,其三为卿。日上其中。食日为二。旦日为三。明夷之谦,明而未融,其当旦乎!故曰为子祀。日之谦当鸟,故曰:"明夷于飞。"明而未融,故曰:"垂其翼。"象日之动,故曰:"君子于行。"当三在旦,故曰:"三日不食。"离,火也;艮,山也。离为火,火焚山,山败。于人为言,败言为谗,故曰:"有攸往,主人有言。"言必谗也。纯离为牛。世乱谗胜,胜将适离,故曰其名曰牛。谦不足,飞不翔,垂不峻,翼不广,故曰其为子后乎!吾子亚卿也,抑少不终。'"卜楚丘解卦,主要据明夷初九爻辞并说卦象,其卦象变化稍显

---

① 说见前揭高亨文,《周易杂论》,第101页。

复杂;最特别的是把明夷与日的十时变化相配合,于此还是说卦象,但是已经显示出《周易》与天道、律历相对应的趋势,到了战国至汉代,遂蔚为大观。

昭公七年:“卫襄公夫人姜氏无子,嬖人婤姶生孟絷。孔成子梦康叔谓己:‘立元,余使羁之孙圉与史苟相之。’史朝亦梦康叔谓己:‘余将命而子苟与孔烝鉏之曾孙圉相元。’史朝见成子,告之梦,梦协。晋韩宣子为政聘于诸侯之岁,婤姶生子,名之曰元。孟絷之足不良,能行。孔成子以《周易》筮之,曰:‘元尚享卫国,主其社稷。’遇屯䷂。又曰:‘余尚立絷,尚克嘉之。’遇屯䷂之比䷇。以示史朝。史朝曰:‘元亨,又何疑焉?’成子曰:‘非长之谓乎?’对曰:‘康叔名之,可谓长矣。孟非人也,将不列于宗,不可谓长。且其繇曰:“利建侯。”嗣吉何建?建非嗣也。二卦皆云,子其建之!康叔命之,二卦告之,筮袭于梦,武王所用也,弗从何为?弱足者居。侯主社稷,临祭祀,奉民人,事鬼神,从会朝,又焉得居?各以所利,不亦可乎?’故孔成子立灵公。”孔成子先梦而后筮,以筮袭梦,合乎《周礼》太卜之法,是最受重视的占筮方式。孔成子先筮得屯,此为单卦,又筮得屯之比,这一过程好像是一体的,即先筮出屯卦,然后再筮出比卦,从而构成一个之卦屯之比。①

昭公十二年:“南蒯之将叛也,……枚筮之,遇坤䷁之比䷇曰:‘黄裳元吉。’以为大吉也。示子服惠伯曰:‘即欲有事,何如?’惠伯曰:‘吾尝学此矣。忠信之事则可,不然,必败。外强内温,忠也。和以率贞,信也。故曰:“黄裳元吉。”黄,中之色也。裳,下之饰也。元,善之长也。中不忠,不得其色。下不共,不得其饰。事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善,非此三者弗当。且夫《易》不可以占险,将何事也?且可饰乎?中美能黄,上美为元,下美则裳。参成可筮,犹有阙也,筮虽

---

① 夏含夷认为《周易》筮法原无之卦,所谓“某之某”,是因为《左传》做成之时,没有初九、六二一类用语,故用“某之某”来指某一卦的某一爻。参见夏氏《<周易>原无“之卦”考》,《周易研究》1988年第一期。按:由孔成子之例可以看出,屯之比明显为两筮,并非一筮;又如僖公十五年归妹之睽,史苏旁及睽卦爻辞与卦象,可知后一卦绝非只是指示前一卦之爻位。夏说不可从。

吉，未也。’”惠伯说“《易》不可以占险”，险，危也，不可以占险，即是说卜筮之事，不可不考虑周全，故此卜而后筮，筮而后卜，一筮再筮，又多方解说。①

昭公二十九年：“秋，龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨，……对曰：‘……龙，水物也，水官弃矣，故龙不生得。不然《周易》有之，在乾䷀之姤䷫曰：“潜龙勿用。”其同人䷌曰：“见龙在田。”其大有䷍曰：“飞龙在天。”其夬䷪曰：“亢龙有悔。”其坤䷁曰：“见群龙无首，吉。”坤䷁之剥䷖曰：“龙战于野。”若不朝夕见，谁能物之？’”蔡墨谈龙，并非占筮，与其说其谈《周易》，不如说其谈龙之为物，引乾卦云云，皆为辅助而已。由此可见，在春秋时《周易》渐成经典，故断章引用者日渐增多。

哀公九年：“晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：‘是谓沈阳，可以兴兵，利以伐姜，不利子商。伐齐则可，敌宋不吉。’史墨曰：‘盈，水名也；子，水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。’史赵曰：‘是谓如川之满，不可游也。郑方有罪，不可救也。救郑则不吉，不知其它。’阳虎以《周易》筮之，遇泰䷊之需䷄曰：‘宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋、郑，甥舅也。祉，禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉？’乃止。”诸史用卜，而吉凶难定，于是阳虎以筮决诸史之疑，所释依据泰之九五爻辞。

《国语·周语》中亦有一例疑似的之卦：“单襄公曰：‘成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇乾䷀之否䷋，曰：“配而不终，君三出焉。”……’”这个例子中的乾之否，两卦有三爻不同。这一之卦是不是与《左传》中的其他之卦同一筮法，值得怀疑。文中所引筮辞，亦不见今本《周易》，疑与前面单卦的筮例一样，是出于他易。

就《左传》中的之卦而言，其解卦的方式大致相同，其筮法也应是相同

---

① 陈来解释“《易》不可以占险”，意为不可用《易》占问不忠不信、违德之事，占筮有德行上之要求。参见《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002 年，北京。按：此说近是。然犹未尽，细味惠伯之言，似指虽可占问，且占得元吉，但尚不能足成上中下三美，故其筮犹有阙也。刘敞曰：“慭本患季氏强而公室弱，是以与公谋去季氏也。此则季氏之仇，而鲁忠臣也。”高闶曰：“季氏之臣南蒯，将去季氏而立慭，不克而以费叛，遂奔齐，是以君子讥其妄而哀其志也。”

的。依我之见，这种之卦筮法即是春秋时《周易》的通行筮法。《左传》之卦计有乾䷀之姤䷫之同人䷌之大有䷍之夬䷪之坤䷁、坤䷁之比䷇之剥䷖、屯䷂之比䷇、师䷆之临䷒、泰䷊之需䷄、大有䷍之乾䷀之睽䷥、观䷓之否䷋、复䷗之颐䷚、明夷䷣之谦䷎、困䷮之大过䷛、归妹䷵之睽䷥、丰䷶之离䷝，等等。这些之卦绝大多数是两卦差一爻，除乾之坤外皆如此，乾之坤则两卦六爻均不同，由此推论，坤之乾应恰好相反，亦为六爻皆不同。这两种情况同属于一种筮法。

两卦差一爻的之卦是之卦的常型，它需要先筮出甲卦，再筮出与甲卦只有一爻不同的乙卦，乙卦与甲卦不同的那一爻是第几爻，即表示甲卦的第几爻。《周易》六十四卦，共三百八十四爻，通过两卦差一爻的之卦即可穷究三百八十四个爻变。《淮南子》云："今《易》之乾坤，足以穷道通意也。八卦可以识吉凶知祸福矣，然而伏羲为之六十四变，周室增以六爻。"这段话初看颇难索解，伏羲为之六十四变，必然已经重卦为六爻了，为什么又说周室增以六爻呢？这里的意思是说文王《周易》以前的易，虽已由八卦重为六十四卦，但主要以卦变为占，文王《周易》则以爻变为占。《史记·日者列传》云："自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。"司马迁所说的演三百八十四爻，即是说占三百八十四爻，这与《左传》中的之卦筮法正好相合。

两卦六爻均不同的之卦是之卦的变型，这样的之卦只有乾之坤和坤之乾两者。乾之坤是表示乾卦之用九，坤之乾则是表示坤卦之用六。《周易》中只有两个用爻。为什么在三百八十四爻之外增加用九、用六两个爻变呢？这两个爻虽见于蔡墨谈龙，却没有见于任何实际的占筮记载，按此推测，此两爻并不能通过筮法求得，它们可能是用来整体地表示乾、坤两卦的，故司马迁不计入"周文王演三百八十四爻"之中。《周易·系辞传》云："天尊地卑，乾坤定矣。"又云："乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。"乾坤在《周易》六十四卦中具有重要地位，故以用九、用六表示之。《礼记·礼运》云："孔子曰：'吾欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。'"《坤乾》为殷人之易，孔子所见的殷易是从坤始的，与《周易》从乾始不同。其实就《周易》而言，从乾始还是从坤始已不必拘泥，因为乾坤犹如门户，犹如道枢，可以圜转

自如。

从考古资料看,殷末周初的甲骨及器物上的易卦数字符号,两卦并用的情况很多。如果按奇阳偶阴将数字符号转写成八卦符号,有一爻不同者,也有多爻不同者。其中只有一爻不同的如:陕西扶风齐家村一西周卜骨上有筮数六组,其中"六八一一一一"(䷠)和"六八一一一八"(䷞)两卦差一爻;殷墟一卜甲上有筮数三组,其中"七七六七六六"(䷵)和"六七八九六八"(䷧)两卦差一爻;殷墟一陶簋上有筮数两组,其为"六六七六一八"(䷦)和"六六七六七一"(䷴)两卦差一爻;殷墟一砺石上有筮数六组,石正面有"七六六六六七"(䷚)和"七六八七六七"(䷔),正面及侧面有"六六五七六八"(䷽)和"六六七六六八"(䷎),背面有"八一一一六六"(䷟)和"八一一一一六"(䷛),都是两卦差一爻。① 这些筮例虽然出自一器,但也不好确认一定是有意地构成一组。不过,两卦或三卦并列的例子肯定不会出于偶然,我想有理由推测当时有过一种两卦或三卦相互参证的筮法,其中即包括两卦取一爻的情况。这种筮法与《左传》中的《周易》筮法是否前后继承,很难判定。无论是前者还是后者,我们都难以复原其筮法了。

旧说《左传》、《国语》中的之卦即为变卦,其方法是先筮得本卦,将本卦中的老阴或老阳之爻随手变为相反的爻,由此得到之卦。这样变卦的话,本卦与之卦之间可以六爻皆不变,也可以变一爻、二爻、三爻、四爻、五爻乃至六爻皆变。② 而事实上,《左传》中可以确定为《周易》筮例的只有变一爻和乾坤互变两种情况。既有的对《左传》中的之卦筮法的解释,尚且没有令人信服之说,因此有人怀疑之卦是否存在,或者怀疑之卦不是用《系辞》中记录的大衍之法筮出的。我推想,春秋时既有占六九与占七八的分别,可能当时已采用了大衍之法,但如何用大衍之法筮出两卦差一爻

---

① 以上有关数字卦的考古资料均引自李学勤《周易经传溯源》一书。

② 此一解说未及考定始于何人,朱熹《周易本义》于此有系统解释,高亨对于《左传》《国语》之卦的解释亦本于此。

的之卦来，则不可考知了。[①] 我们通过《左传》、《国语》中的筮例，可以推想当时占筮与解卦的大致情形，在易象与义理上有所取法，但关于当时的筮法，还只能阙疑。

四　孔子传《易》与帛书《易》之归属

《论语·述而》云："子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"关于孔子晚年学《易》及传《易》的问题由此而来。但在陆德明《经典释文》提出"鲁读"问题之后，孔子晚年学《易》一事则不断受到怀疑。陆德明《经典释文》云："学易：如字。《鲁》读'易'为'亦'，今从《古》。"《鲁》指《鲁论语》，《古》指《古文论语》，是汉代《论语》的两个不同本子。若按《鲁论语》，"易"字作"亦"，则《述而》的话应当断为："五十以学，亦可以无大过矣。"这等于否定了孔子学《易》的事实。《鲁论语》与《古文论语》二者必有一者是因为"易"、"亦"二字音近而致误，错的会是谁呢？今人李学勤指出，"易"、"亦"二字由音近造成异文，其出现不早于两汉之际，因为在上古音中，易在锡部，亦在铎部，西汉时二部不相通，到了东汉才开始通转。《史记·孔子世家》云："孔子晚而喜《易》，……韦编三绝，曰：加我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。"司马迁的话无疑是从《论语》来的，可知他所见的本子作"易"而非"亦"。西汉的本子既作"易"，那么作"亦"的本子必是东汉后晚出的，也就是说"亦"当为"易"字之误。[②]《左传》昭公二年："春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰："周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以

① 马王堆帛书《系辞》中没有"大衍之数五十"章，此可能出于两种情况，一是帛书《周易》不采用大衍筮法，二是帛书《周易》也采用大衍筮法，但其《系辞》未录。有学者以为帛书《系辞》没有大衍章，即表明此前没有这种筮法，其说未免武断。又：程石泉《易学新探》之"《周易》成卦及春秋筮法"章，以大衍筮法模拟之卦，可备参考。上海古籍出版社，2003年，上海。

② 参见李学勤《周易经传溯源》"五十以学《易》问题考辨"。李说"易""亦"二字西汉不相通，东汉以后才有可能通转，并不坚确，按李氏只考察二字的古韵部，据郭锡良《汉字古音手册》，二字古韵部虽不同，但同属余纽，故仍有双声通假之可能。

王也。”可知鲁地本有《易》流传，孔子之学《易》，所学很可能是鲁地之《易》。《论语·雍也》云：“子曰：‘齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。’”鲁国保有周礼与周公之德，孔子晚年致力于《易》与《春秋》，正与此一鲁道相应。鲁国之《易》别称《易象》，非别出之秘本，《系辞》云：“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”又云：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”可知《易》之四道可以分动静两方面来看，从静的方面看，为辞、象，从动的方面看，为变、占。韩宣子见鲁之《易象》云云，是指见鲁国所藏《易》之经本而已。

孔子既学《易》，复传《易》于弟子。孔子传《易》并无一定之传授系统，孔门弟子中有很多人均受孔子之《易》并向下传承。据旧史所载，孔子传《易》最重要的一支为商瞿，《史记·仲尼弟子列传》云：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何。”《汉书·儒林传》的记载与《史记》略有不同，其云：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东馯臂子弓，子弓授燕周醜子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授田何子装。”对于孔子传商瞿，一直受学者怀疑，钱穆《先秦诸子系年》举六证以证其非。[①] 商瞿为鲁人，无论其与孔子是否有师弟关系，如果商瞿为此支易学之源头，则此支易学本出于鲁之《易象》。这一支易学之所以受到重视，是因为它是汉代主流易学的前驱。

孔门之《易》不止传商瞿一人，相传孔子弟子中与传《易》有关的还有子夏和子贡。《史记索隐》云：“子夏文学著于四科，序《诗》，传《易》。又孔子以《春秋》属商。又传《礼》，著在《礼志》。”《经典释文序录》云：“《子夏易传》三卷，《七略》云汉兴韩婴传。”《唐会要》引司马贞云：“案刘向《七

---

① 参见钱穆《先秦诸子系年》“孔子传经辨”，第84～85页，中华书局，1985年，北京。按：孔子弟子中的传经之儒，有的本世代传经，而后复受教于孔子。如商瞿氏本自传《易》，《易纬乾坤凿度》云：“仲尼生不知《易》本，偶筮其命，得旅，请益于商瞿氏。”孔子于《易》非创始之功，乃改筮为德，此后传《易》者，遵孔子之教。此犹《春秋》本鲁史，自有史官世代相传，如左氏、公羊氏、榖梁氏等，皆不必待孔子始通史学；而《春秋》经孔子笔削后，寓微言大义，此又非旧史所能见者也。

略》有《子夏易传》,又王俭《七志》引刘向《七略》云:‘《易传》子夏韩氏婴也。’”臧庸《拜经日记》据此说子夏为韩婴的字,不是指孔子弟子卜商。臧氏之说不可信据。荀勖《中经簿》曰:“《子夏易传》四卷,或云丁宽作。”阮孝绪《七录》曰:“《子夏易》六卷,或云韩婴作,或云丁宽作。”可知当时确有托为子夏的《易传》,只是由谁写定弄不清楚。如果子夏为韩婴字,《子夏易传》即是韩婴自立之学,荀、阮去古未远,决不至误认为是丁宽作。除子夏外,从帛书《要》中见到孔子与子贡论《易》的记载,子贡之易学,汉时犹有所闻,但未见传授线索。

七十子之弟子也有传《易》者。陶潜《圣贤群辅录》谓八儒中公孙氏传《易》。朱彝尊说即是汲冢竹书《易传》中出现的公孙段。[①]《史记·仲尼弟子列传》无公孙段其人。恐怕是七十子的后学。也有学者认为八儒的公孙氏是公孙尼子,即《汉志》著录《公孙尼子》二十八篇的作者,七十子弟子。《隋书·音乐志》引沈约云:“《乐记》取《公孙尼子》。”而《乐记》中有袭取《系辞》的文字,[②]所以也可以说《公孙尼子》袭取《系辞》。由此看来,说公孙尼子为八儒中传《易》的公孙氏也并非没有可能。

荀子传《易》问题,近来也受到重视。刘向《荀子叙录》云:“孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。至齐襄王时,孙卿最为老师。”《荀子》书中也多有引《易》之处。但汉儒所叙之《易》统,未及荀子。今人李学勤以为荀子易学出馯臂子弘,为楚地之易学,后来马王堆之帛书《易》,可能即是从荀子一系传下来的。[③] 此亦可备一说。

《史记·孔子世家》云:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”《汉志·六艺略》云:“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”均是将《系辞》等十翼说为孔子所作。今人已证其非。《易传》中较早的《彖传》、《象传》、《系辞》等的作成时间不早过战

---

① 参见朱彝尊《经义考》。晋太康二年,汲郡人不准发魏王冢,得竹书《易》五篇,公孙段与邵陟论《易》两篇。

② 参见郭沫若《公孙尼子与其音乐理论》,载《<乐记>论辩》,人民音乐出版社,1983年,北京。

③ 参见李学勤《周易经传溯源》“荀子一系《易》学”。

国之世，较晚的《说卦》、《杂卦》、《序卦》可能晚至汉初。当为传《易》的七十子之徒及后儒的作品。从《系辞》等篇来看，孔子于易学有重要之革新，儒家之易学至孔子乃成为一个完整的系统，《汉志》所谓"人更三圣，世历三古"，若伏羲之功绩在于仰观俯察，创制八卦；若文王之功绩在于损益三代，作卦辞、爻辞，演三百八十四爻；而孔子之功绩在于将古筮与古象融通，使《周易》成为一种蕴涵德义的经典。帛书《要》云："子曰：《易》，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？"自孔子以降，《周易》遂成为儒家经典教化的一个必要组成部分。《礼记·经解》云："入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。"《庄子·天下》云："《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。"《易》与其他五经结为一体。

汉代易学传授均出田何，而田何之《易》可以上溯至孔子。马王堆帛书《周易》公布后，我们看到了汉初与田何所传《易》并行的另一个《周易》版本。这个版本属于哪一家，是个值得探讨的问题。

确定帛书《周易》的归属，必须从经传两个方面考察。从经文看，帛书《周易》与通行本主要的不同是卦序。这是一个很大的不同。[①]《汉书·艺文志》六艺略所载的《周易》经本之间没有这么大的差别。汉代《周易》经本有今古文两种，今文经由田何传为施、孟、梁丘三家，古文经一在中秘，一在民间费氏，《汉志》云："刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经，或

---

① 笔者按：帛书《周易》的卦序和通行本的卦序二者可能是平行的关系，没有谁据谁而来的问题。通行本卦序据《序卦》，帛书本卦序据《说卦》。《说卦》渊源于战国，魏汲冢易书中有《卦下易经》，似《说卦》而异，或即《说卦》所出。余疑战国时鲁地之《易》，其序据《序卦》，与其他地方的《易》卦序不同。《说卦》在十翼中附经较晚，盖汉初经师传《易》，不讲《说卦》。

脱去‘无咎’、‘悔亡’,惟费氏与古文同。”今古文诸本的差别仅在个别字词。汉代并非没有与今古文经很不相同的异本。《汉志》于术数略著录《周易》三十八卷,当即与今古文经不同的异本。班固这一做法表明,虽然有流传下来的异本《周易》存在,但如果不为汉代经师传授,则不被著录入六艺略中。帛书《周易》的经本可能即是这样一种在经学传统之外的异本。

依《汉书·艺文志》而论,汉初易学多家,大略言之,有经师之易与诸子之易的不同。汉初盛行杂家,杂家所撰不限于诸子之说,也涉及六艺。《汉书·艺文志》著录《淮南道训》二篇,是淮南王刘安聘明易者九人合撰,号“九师说”。这种易说就像《淮南子》一样,属于诸子杂家的性质。《汉志》既将《淮南道训》列入六艺略,表明该书所用的经本与汉代通行本是一样的,同时也表明,这样的诸子易学并不是与经师易学水火不容,只是不作为师说传授罢了。诸子易学既不为师说,所以多有创新,创新的地方每每被经师易学吸取。汉代影响很大的《京氏易》,出于焦延寿,而焦延寿独得隐士之说,所谓隐士之说也当属于诸子易学。弄清诸子易学和经师易学的区别,我们则不必强将帛书《周易》纳入经学传统之中,帛书《周易》当属于诸子易学,而不是经师易学。

帛书《周易》既属于诸子易学,而又属于诸于的哪一家呢?这需要根据传文的内容来判断,帛书《周易》附有《系辞》、《易之义》、《要》、《二三子问》、《缪和》、《昭力》等传,从这些传的内容看均属儒家,所以可以断定帛书《周易》是儒家的诸子易学。儒家的经师易学与诸子易学之间,有些可以考见的差别,前者本施于教化,故以经典为主,信实而不改,后者以《易》说义理,故多演说大义。当然,既同属儒家,于《易》旨必然相通,惟传承形式上有所不同而已。

帛书《系辞》公布后,有些学者以为《系辞》原是道家老子一派的作品。[1] 这一看法是难以令人信服的。先秦至汉初,儒道两家的关系大致可分为两期。《史记·老庄申韩列传》云:“世之学老子者则绌儒学,儒学亦

---

① 参见陈鼓应《<系辞传>的道论及太极、大恒说》,《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社。1993 年,上海。

绌老子,道不同不相为谋,岂谓是邪?"这里所说的儒道相争的局面是文、景以至武帝时期,在此以前,儒道两家斗争的并不激烈。例如孔子问礼于老子一事,并见于道家的《庄子》和儒家的《礼记》,姑且不论其事真伪,儒道两家对此事均表示宽容。从庄子、荀子等诸子的著作来看,道家吸收儒家,儒家吸收道家,两种情况都有。所以,《系辞》既出《老子》之后,[①]吸收老子的某些思想完全是可能的。但是,不能因为儒家著作中吸收了道家思想就视为道家作,道家著作中吸收了儒家思想就视为儒家作,这种考证方法是不严谨的。

为什么说《系辞》是儒家的著作呢?这要依据汉初经学的实际情况来做结论。汉代经学传《易》,除经文外,易传包括两部分,十翼和师说。《汉书·艺文志》著录施、孟、梁丘三家《易经》十二篇,颜师古注云:"上下经及十翼。"是将十翼并置在经的地位。而《汉志》著录易传《周氏》二篇,《服氏》二篇,《杨氏》二篇,《蔡公》二篇,《韩氏》二篇,《王氏》二篇,《丁氏》八篇,《孟氏京房》十一篇等等均是师说。《汉书·儒林传》云:"刘向校书,考《易》说,以为诸家皆祖田何、杨叔、丁将军,大谊略同。唯京氏为异,党焦延寿,独得隐士之说,讬之孟氏,不相与同。"可知同者为师说传授,异者为旁取他说。这里刘向未言十翼,盖因刘向校书时,十翼已与经并列,诸家皆有传授。

不过,十翼并非一开始就全为诸家所守,《史记·太史公自序》云:"先人有言,自周公卒,五百岁而有孔子。孔子卒后,至于今五百岁,有能绍明世,正《易传》,继《春秋》,本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际,意在斯乎?意在斯乎?小子何敢让焉。"可见通行本《易传》的最终确立最早在太史公时。在此以前,诸家易传不尽相同。《汉书·艺文志》著录《古杂》八十篇,顾实《汉志讲疏》曰:"杂八十篇者,殆犹今之言杂纂也,名曰古者,盖古文也。"这么多的古文易传大抵都是从先秦流传下来的。十翼各篇与这些易传原本是一样的,只是在被"正《易传》"者托言为孔子作后才取得了特殊的地位。如

---

① 关于《易传》各篇的作时可以参见张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》,载《周易研究论文集》第一辑。张氏认为《系辞》当作于战国中期,在老子之后,惠施、庄子之前,而《易传》为田何一系传本。

司马迁《史记·孔子世家》所云及之《易传》各篇,虽然没有提及《序卦》、《杂卦》,但十翼的基本内容都包括了,说明司马迁时《易传》已正。可以推测从汉初或更早些的战国后期开始,到汉武帝,在儒家的经学系统内曾经有过一个“正《易传》”的过程,其结果就是确立了十翼。十翼是逐渐被列入易传的,其中《系辞》列入易传最早,大概在汉初已被确定,诸家所传的易传中均包括《系辞》,出于田何易的各家自不必论,与之并列的《韩氏》也当包括《系辞》,《韩诗外传》中曾经征引《系辞》文句。

需要指出的是,“正《易传》”是在儒家的经学系统内,在这个系统之外传《易》者也可以引用《系辞》作为易传,但这不改变《系辞》首先作为儒家经典这一事实。如司马迁所说,文、景、武帝时,儒道两家已到不相为谋的对立局面,儒家经师不会把出于道家的《系辞》转托孔子名下,作为最重要的易传传授。由孔子至汉初只五百年,而《系辞》之出现并流传距汉更近,汉儒决不致弄不清《系辞》是出于儒家还是道家,按古书托名之例,将《系辞》托之于孔子虽未必真即孔子作,但出孔子传承之系统大致可以认定。

认为《系辞》为道家著作的学者十分关注帛书本《系辞》较通行本的一处异文,即通行本“易有太极”一句帛书本作“易有大恒”,据此认为“大恒”是道家概念,先于儒家的“太极”。此一说未免小题大做。“恒”字当为“极”字因字形相近而致的误写,曾经亲自整理帛书的张政烺、廖名春均这么认为。[①] 按诸古音,极为群纽识韵、恒为匣纽蒸韵,二字之声为旁纽,二字之韵为对传,均可能因声假借。不过恒、极两字形、声相近,恒字可能是极字的误写,但也可能是相反的情况。这就需要判定帛书《系辞》与通行本孰先孰后了。

从版本上说,帛书《系辞》是我们所能见到的最早的本子。但这并不意味着帛书《系辞》一定早于通行本《系辞》的祖本。我们假定通行本《系辞》汉初有一祖本,这个祖本不可能是据帛书《系辞》整理出来的。理由有二:一是从帛书《系辞》与通行本的文字比较看,通行本在“《易》曰:‘何校灭耳,凶’”后较帛书本多一百三十二字,帛书接下去是“君子见几而

---

① 参见张政烺《马王堆帛书<周易系辞>校读》等文章,载《道家文化研究》第三辑。

作，不俟终日"，这是孔子解说豫卦六二爻辞的话，通行本这段话还有一段上文，即："子曰'知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者动之微，吉之先见者也……'"《汉书·楚文王传》记穆生引《系辞》云："易称知几其神乎？几者动之微，吉凶之先见者也，君子见几而作，不俟终日。"可见通行本完整，帛书有缺文。穆生出浮丘伯门下，为汉初著名经师，他所见到的易传当是《系辞》的经学传本。二是帛书《周易》既非经学，而通行本《周易》本出于田何一系经学且由经师传承，其传承历秦火而未绝，其自有祖本是显而易见的，何必由传统之外去找祖本呢？既然通行本《周易》的祖本不是由帛书《周易》整理来的，那么可以肯定在帛书抄写的时候，还有个同时的经学传本存在，而从帛书《系辞》与通行本的近似程度看，它们似乎有个共同的祖本，这个祖本应该在帛书抄写前已经写定了。这个祖本与文帝时的经学传本以至今天的通行本是一脉相承的，而帛书《系辞》则是编纂帛书《周易》时抄录过去的。这样看来，我们前面悬而未决的问题也好回答了：帛书《系辞》里的"恒"字应当是"极"字之误。

五 西汉易学的分际

清人吴翊寅《易汉学考》云："西汉易学凡四派，曰训故举大义，周、服等是也；曰阴阳灾变，孟、京是也；曰章句师说，施、孟、梁丘、京博士之学是也；曰彖、象释经，费、高是也。"吴氏所论西汉易学规模与特点是大致可以信从的。

自孔子授《易》，五传至田何。田何以《易》授弟子，王同、周王孙、丁宽、服生等从其门下。又王同授杨何，周王孙授蔡公。王、周、丁、服、杨、蔡，并为《易》作传，《汉书·艺文志》均有著录。田何之学本来没有章句，只是延续先秦以传解经的传统方式。章句之学始于丁宽，《汉书·儒林传》云："丁宽，字子襄，梁人也。初梁项生从田何受《易》，时宽为项生从者，读《易》精敏，材过项生，遂事何。……宽至雒阳，复从周王孙受古义，号《周氏传》。……作《易说》三万言，训故举大谊而已，今《小章句》是也。宽授同郡砀田王孙，王孙授施雠、孟喜、梁丘贺，繇是《易》有施、孟、梁丘之学。"丁宽的《易说》或即《汉书·艺文志》所录《易传丁氏》八篇。《儒林

传》又称其为《小章句》，估计是合传、故于一体，是章句之学的早期形式，所以说它“训故举大谊”。丁宽的章句之学传田王孙，田王孙于武帝时为《易》博士；田王孙又传施雠、孟喜、梁丘贺，施、孟、梁丘均作《章句》两篇。讫宣帝时，三家先后立为博士。

施雠传《易》，授张禹及琅邪鲁伯。禹授淮阳彭宣及沛戴崇，伯授太山毛莫如及琅邪邴丹。后汉刘昆受《施氏易》于沛人戴宾，传其子刘轶。至西晋永嘉之乱，《施氏易》亡。[1] 孟喜传《易》，授同郡白光、沛翟牧及魏郡盖宽饶。后汉洼丹、觟阳、梁竦、夏恭、袁良、袁京、徐淑、宗资、任安、虞光等皆传《孟氏易》。永嘉之乱后，《孟氏易》有书无师。[2] 梁丘贺传《易》，授子梁丘临，临传五鹿充宗及琅邪王骏。充宗授平陵士孙张及沛邓彭祖、齐衡咸。后汉范升传《梁丘易》，以授京兆杨政。又颍川张兴传《梁丘易》，子张鲂传其业。《梁丘易》亦亡于永嘉之乱。[3]

施、孟、梁丘三家易学中，《施氏易》是田王孙易学的正传。《施氏易》谨守师说，没有混进当时十分流行的灾异思想。据《后汉书·刘昆传》云：“为江陵令，时县连年火灾，昆辄向火叩头，多能降雨止风。……为弘农太守，崤、函驿道多虎灾，行旅不通，昆为政三年，仁化大行，虎皆负子渡河。帝闻而异之，诏问：‘何德政而致是？’昆对曰：‘偶然耳。’帝叹曰：‘此乃长者之言也。’”这段故事颇为怪异，而刘昆只以“偶然”来看待，不肯用天人感应来解释。《梁丘易》虽出于田王孙，但实际上是京房易学。[4] 据《汉书·儒林传》，梁丘贺先从京房受《易》，后京房出为齐郡太守，乃更事田王孙。梁丘贺的易学更多得之京房。其子临传其学，而专行京房法，可知梁丘贺也当如此。京房为杨何弟子，所以《梁丘易》虽未守田王孙之师法，但从均传田何之学这一点看，与《施氏易》应属同一类学问。

三家易学中唯《孟氏易》杂阴阳灾变思想。《汉书·儒林传》云：“孟

---

① 《隋书·经籍志》云：“《施氏易》亡于西晋。”马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本一卷。

② 《隋志》云：“《孟氏易》有书无师，八卷。”《旧唐书·经籍志》犹有著录，《宋史·艺文志》无，此书大概亡于宋。马国翰有辑本二卷。

③ 《隋志》云：“《梁丘易》亡于西晋。”马国翰有辑本一卷。

④ 汉易有两京房，梁丘易学出于西汉初之京房；元帝时复有京房，创立《京氏易》。

喜字长卿，东海兰陵人也。……从田王孙受《易》，喜好自称誉，得易家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：'田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事？'"可知，以阴阳灾变思想说《易》不是田王孙的师说，是孟喜从经学之外的术数类的易学中得来的。

按施、孟、梁丘皆出田王孙，田王孙为博士，他的易学也即得以传承。不过，汉博士以家区分，如果施、孟、梁丘三家皆传田生，必不得同列为博士，施氏得田王孙正传，其立博士为继田生之学，梁丘氏得立博士，与其说是传田生之学，不如说是传杨何、京房的易学。《汉书·儒林传》称武帝立五经博士中有"《易》杨"，杨何是否曾为博士为经学史上的悬案之一。无论杨何是否为博士，杨何易学在汉初影响很大。传杨何易学者，有太史公司马谈及大中大夫京房。《梁丘易》立为博士，即是杨何易学的代表。施、梁丘二氏都有立学之本，孟氏要取得鼎足而立的地位，必须有与施、梁丘二氏不同的易学。孟喜取阴阳灾变思想说《易》，也正是其立学之本。

孟喜易学的特点是以《周易》六十四卦对应一年的时序与气候变化，即卦气说。惠栋《易汉学》云："四卦主四时，爻主二十四气，十二卦主十二辰，爻主七十二候。六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一。"惠栋所述，即卦气说的基本数理。孟喜取坎、离、震、兑为四正卦，分别对应冬、夏、春、秋，四正卦各有六爻，每一爻主一节气，共二十四节气。余下的六十卦分为公、辟、侯、大夫、卿五等，每等十二卦，其中十二辟卦各主一个月，它们的爻主七十二候。六十卦均分一年的时间，每一卦主六日七分，而它们的爻加起来主三百六十五又四分之一日。孟喜的卦气说从来源看，《礼记·月令》及《吕氏春秋》、《淮南子》等书中已述及二十四节气和七十二候等内容，卦气说只是将它们整齐的与六十四卦配合起来。这种编排不会早于武帝太初，因为卦气说所用历法与太初历相合，当在太初历实行之后。[①]《汉书·儒林传》云："博士缺，众人荐喜，上闻喜改师法，遂不用喜。"不用喜者，当为武帝，宣帝不恶孟喜，故得立博士。可见孟

① 此一考证可参见朱伯昆《易学哲学史》(上卷)，北京大学出版社，1986年，北京。

喜编创卦气说的时间,当在武帝太初后,宣帝本始前。

与《孟氏易》属一类学问,也以阴阳灾变说《易》的是《京氏易》。《京氏易》创自京房,《汉书·儒林传》云:"京房受《易》梁人焦延寿,延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死,房以为延寿《易》即孟氏学,翟牧、白生不肯,皆曰非也。至成帝时,刘向校书,考《易》说,以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军,大谊略同,唯京氏为异,党焦延寿,独得隐士之说,托之孟氏,不与相同。"《京氏易》的立说应当与《孟氏易》有同有异。元帝时亦得立为博士。

《汉书·京房传》云:焦赣说《易》"长于灾变,分六十四卦更直日用事,以风雨寒温为候,各有占验,房用之尤精。"可见京房的易学也是以卦气为主,孟喜的卦气说既得于易家候阴阳灾变书,这与焦赣独得隐士之说可能是出于同一源头。孟、京二氏的卦气说有无继承关系很难论定,因为京房的卦气说与孟喜颇有不同,①但从亦用六日七分看,京房的卦气说也是太初历颁行后编定的。

孟氏、京氏都是博士,因此都有章句之学。《汉志》著录《章句孟氏》二篇,《隋志》著录《孟氏易》八卷,残阙。这两种书从篇、卷数的不同看不是一本,《隋志》著录的应当是孟氏后学为其编纂的易传,而《章句》在唐前已亡佚。唐一行《卦议》中引《孟氏章句》,可能是误将《孟氏易》认作《章句》了。《汉志》著录《孟氏京房》十一篇,《灾异孟氏京房》六十六篇,《京氏段嘉》十二篇,这些都是《京氏易》的易传;而《经典释文》著录《京房章句》十二卷,可知京氏也是有传和章句两种。张惠言《易义别录》云:"自君明长于灾异,易家世应、飞伏、六位、十甲、五星、四气、六亲、九族、福德、刑杀,皆出京氏。然尝推求,汉唐以来,引京氏言灾异者皆举其《易传》,而未尝及《章句》,将非京氏自以《易》说灾异,而未始以灾异说《易》,后世之言京氏者失其本邪?"张氏所论近是,孟、京的章句属博士之学,以说《易》为主,而他们的易传则多言阴阳灾异,这一点应该区分开。

施、孟、梁丘、京四家博士易学都是今文经学,古文易学未立博士,只

① 参看前揭朱伯崑《易学哲学史》(上卷),对孟、京两家卦气说做了详细比较。

在民间流传。《汉书·儒林传》云："费直字长翁，东莱人也。治《易》为郎，至单父令，长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇之言解说上下经。"《后汉书·儒林传》云："东莱费直传《易》，授琅邪王横，为费氏学，本以古字，号《古文易》。"《费氏易》是在民间传承的，建武中，韩歆曾上疏请立为博士，许淑、范升等非之，最终未得立。

《汉书》与《后汉书》就《费氏易》是否为古文记载不一，遂为后人留下一大悬案。近人伍铭善曰："两史记商瞿受《易》，六传至田何，再传至田王孙，王孙之后有施、孟、梁丘三家，都在学官。《费氏易》不知所从出，《汉书》说'刘向校书，考《易》说，以为诸家说皆祖田何、杨叔、丁将军'，刘向曾校《费氏易》，所谓诸家也应包括费氏。那么，西汉《易》都出于田何，田何的《易》在秦因'为筮卜之书，独不禁，故传授者不绝'。因此汉代的《易》只有一本，费氏经与施、孟、梁丘三家是同出的，同出于秦人，也同是一个秦世未禁之本，而这四家之经又与中古文相同，只偶或有些脱文而已。"[①]伍氏的说法可从，刘向校书所见《费氏易》与三家《易》同为由田何传下来的今文本。

《儒林传》说《费氏易》没有章句，只是以《彖》、《象》、《系辞》等十篇传来解说经文，这当是西汉时《费氏易》的情况，这种解经的方法，是对汉初易学的继承。《系辞》等易传本来就是为解经而作，托言孔子之后，则与经并列，成了经的一部分，从而失去了原有的传的作用。阮孝绪《七录》著录过费氏"《章句》四卷，残阙"，恐怕是后世为费氏学者的附益之作。[②]

除《费氏易》外，另有《高氏易》在民间流行，《汉书·儒林传》云："高相，沛人也，治《易》与费公同时，其学亦亡章句，专说阴阳灾异，自言出于丁将军。传至相，相授子康及兰陵毋将永，……由是《易》有高氏学。"《隋书·经籍志》说高氏学出于费氏，高相的易学出于费直弟子王璜。这种说法亦可参考。据《隋志》高氏易西晋时已亡，其学术究竟如何，今已无可考见了。

---

① 参见伍铭善《经传小辨三题》，载《中华文史论丛》1962年第三辑。

② 《隋志》与新旧《唐志》均著录费氏《章句》四卷，《宋史·艺文志》无，大约亡于宋代。马国翰有《费氏易》辑本一卷。

六　《费氏易》与古文易学之兴盛

东汉易学以《京氏易》和《费氏易》为最主要的派别。

《京氏易》立于西汉元帝世，但不久废置。废置的原因可能与京房坐事遭诛有关。[①] 东汉光武帝时，《京氏易》复兴，据《后汉书·儒林传序》云：光武中兴，爱好儒术，立五经博士，"各以家法教授，《易》有施、孟、梁丘、京氏，《尚书》欧阳、大、小夏侯，《诗》齐、鲁、韩、毛，《礼》大、小戴，《春秋》严、颜，凡十四博士。"[②]《京氏易》得立于十四博士之中，故传《京氏易》者东汉较西汉为多。据《汉书·儒林传》所记，西汉时京房传授有东海殷嘉，河东姚平，河南乘弘。至东汉，汝南戴凭，南阳魏满，沛王刘辅，北海郎宗、郎凯，京兆第五元，弘农杨震、杨秉、杨赐，广汉折象，豫章徐樨，京兆韦著，济阴孙期，涿郡崔瑗，弘农刘宽，河内杜乔，南阳樊英，郎人李呙，山阳度尚，广陵张纮，毗陵陆瑁等，均习《京氏易》。[③] 可以说《京氏易》是东汉今文易学的代表，而东汉古文易学的代表则为《费氏易》。

西汉的《费氏易》与东汉的《费氏易》不同，这一点需要首先辨明。西汉的《费氏易》为今文，由费直授琅邪王璜，王璜以下则传授不明。《隋书·经籍志》云："璜授沛人高相，相以授子康及兰陵毋将永，故有费氏之学，行于人间而未得立。后汉陈元、郑众皆传费氏之学，马融又为其传，以授郑玄。玄作《易注》，荀爽又作《易传》，魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，高氏遂衰。……高氏亡于西晋。"这一段记述将费氏、高氏以及东汉《费氏易》诸儒串连在一条线索上，其是否有所凭据不可知矣。如果依《隋志》所论，费直再传至高相，《高氏易》亦即《费氏易》，那么为什么陈元、郑众的《费氏易》大兴之后，《高氏易》不能与之俱荣，反而衰亡了呢？

---

① 《汉书·儒林传》云："至元帝世，复立《京氏易》。"《后汉书·范升传》云："先帝前世有疑于此，故京氏虽立，辄复见废。"《后汉书·京房传》记京房建昭二年上封事，月余竟征下狱，石显告京房与张博通谋，非谤政治，归恶天子，詿误诸侯。房、博遂弃市。西汉《京氏易》之兴废，即在元帝即位至建昭二年之十年间。

② 王国维《汉魏博士考》谓《诗》"毛"为衍字，东汉未立《毛诗》。

③ 东汉传习《京氏易》者均据清人唐晏《两汉三国学案》所考，详可参看。

《高氏易》即自称出于丁将军，其为今文易似可无疑，若其确如《隋志》所述，由《费氏易》而来，则《费氏易》亦当是今文，二种《易》与陈元、郑众所学的古文《易》均不同。

据《后汉书·范升传》，光武中，尚书令韩歆上疏请立《费氏易》、《左氏春秋》博士，范升反对，其反对的理由之一是费、左二学无有本师。范升所说不尽为实。荀悦《汉纪》曰："宣帝甘露三年，立《左氏传》博士。"《汉书·儒林传》曰："平帝时，立《左氏春秋》。"在西汉时颇有师传，若陈元之父陈钦、郑众之父郑兴，均习《左氏春秋》，并世传其学，不能说《左氏春秋》没有本师，所以陈元上疏反对范升，终使《左氏春秋》得立。但说《费氏易》没有本师则难以驳论，今可知东汉最早传《费氏易》的是陈元、郑众，考此二人传记，其易学来历不明，或许东汉所传《费氏易》即从陈元、郑众始，此前确无本师，西汉的《费氏易》自费直至王璜一传之后，即成了有书无师之学。

《费氏易》所以复兴，与刘向校书有关。刘向校中秘书，得《费氏易》书本，用它校中古文本，两本相同，由此重新认识到《费氏易》的价值。《费氏易》的复兴，即在刘向校书之后，《后汉书·陈元传》云："父钦，习《左氏春秋》，事黎阳贾护，与刘歆同时而别自名家。"陈钦与刘歆并事王莽，二人学问上或有关联。《后汉书·郑众传》云："年十二，从父受《左氏春秋》，精力于学，明《三统历》，作《春秋难记条例》，兼通《易》、《诗》，知名于世。"郑众既明《三统历》，其学与刘歆有关也是可能的。这里并不是说《费氏易》是由刘向、刘歆父子传出的，此说尚无证据，只是说明陈元、郑众的学问都有可能受刘氏父子的影响。刘氏父子校书后，《费氏易》开始复兴，这中间可能有些绝非偶然的原因。很可能陈元、郑众所传都是中古文本《周易》，因为与《费氏易》相同，故托称《费氏易》。《后汉书·儒林传》称《费氏易》本以古字，即是指东汉中古文本，而西汉的《费氏易》书本则是今文。

东汉传《费氏易》者，除陈元、郑众外，以马融、郑玄为最有名。郑玄的《费氏易》出于马融，马融的《费氏易》出于何人则不可知。《后汉书·马融传》称融从京兆挚恂游学，挚恂明《礼》、《易》，论五经，通百家之言。挚恂所明之《易》为哪一家，史传无征，从时人评其"学拟仲舒"这一点看，应

该是治今文学。通常学者只从马融传《费氏易》上溯挚恂之《易》也当是费氏，其实马融之学已经超过了挚恂的范围。《世说新语》注引马融《自叙》云："少而好问，学无常师。"可见马融必有得于挚恂之外者。马融尝滞于东观十余年，得遍观中秘书，当见到过中古文《周易》。马融曾经遍注群经，其所注《周易》可能就是中古文本。陈元、郑众、马融等人之《费氏易》均不是从师说而来，其相同之处当是都采用于中古文本。

马融等人之《费氏易》既然不从费直那里传下来，故亦无师说可守，其所遵循费直的只是按流传下来的《费氏易》书本重新编排了中古文《周易》。按中古文《周易》是否附传，无可考知，即使附传，亦不尽同十翼。中古文本既出，传习者为之附上十翼，而附传之法是依据《费氏易》。唐晏《两汉三国学案》云："考汉《易》本十二篇，而费氏学无章句，但以十翼解六十四卦，故马、郑之传《费易》也，遂以《文言》杂入乾坤二卦之中。此正费氏以《文言》解说上下经之遗法，非乱《易》也。"唐氏所论近是。

《汉书·儒林传》称费直易学长于卦筮，无章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》等十篇解说上下经。关于费直易学长于卦筮，《四库全书总目提要》云："《隋志》五行家有直《易林》二卷，《易内神筮》二卷，《周易筮占林》五卷，则直《易》亦兼言卜筮，特其爻象、承应、阴阳变化之说与孟京两家体例较异。"六朝时还流传过费直的《易注》，其中包含十二分野之说，《晋书·天文志》述十二分野时云："费直说《周易》，蔡邕《月令章句》所言颇有先后，今附而次之。"可见费直易学中确实有超出十翼范围之内容。

东汉治《费氏易》最著名的马融、郑玄、荀爽三人在治《易》时，均吸取了费氏以十翼解经的作法，但于费氏之师法则有不同之取舍，故马、郑、荀三人学自相殊，互不相同。① 马、郑均注《费氏易》，张惠言《易义别录》曰："郑《易》之于马，犹《诗》之于毛，然注《诗》称笺而《易》则否，则本之马者

---

① 《隋书·经籍志》著录马融注《周易》一卷，郑玄《周易注》九卷，荀爽注《周易》十一卷。《旧唐书·经籍志》著录马融《章句》十卷，荀爽《章句》十一卷，郑玄同《隋志》。《新唐书·艺文志》著录郑玄《注》十卷，马融、荀爽同《旧唐志》。《宋史·艺文志》则不著录。《崇文总目》著录郑玄注《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇为一卷，其后亦亡。今有宋王应麟辑本《周易郑氏注》一卷，清儒多有订补本。马国翰辑有《周易马氏传》三卷，《周易荀氏注》三卷。清儒还有其他辑本。

盖少矣。今马《传》即亡,所见仅训诂碎义,就其一隅而反之,大抵以乾坤十二爻论消息,以人道政治议卦爻,此郑所本于马也。马于象疏,郑合之以爻辰,马于人事杂,郑约之以《周礼》,此郑所以精于马也。"马融之论《易》,以人道政治议卦爻,疏于象数。至郑玄注《易》在象数上又合之以爻辰,唐晏云郑玄爻辰出于孟氏,张惠言说出于《易纬乾凿度》,要其均非《费氏易》之师法。郑玄旧习《京氏易》,又精研纬书,其爻辰说当另有来源。荀爽之传《费氏易》,旧说多以最得费氏之传,荀悦《汉纪》曰:"叔父故司空爽著《易传》,据爻象、承应、阴阳变化之义,以十篇之文解说经意。由是衮、豫之言《易》者咸传荀氏学。"以荀爽《易传》遗文看,荀氏的确是守十翼解经之法,但其论筮法有出《京氏易》,也有出于《易纬乾凿度》者,与郑玄相应而有不同。①

马、郑、荀氏为什么没有传继费氏师法?张惠言《易义别录》云:"或者费氏本无训说,诸儒斟酌各家以通之,马、郑、荀各自名家,非费氏本学也。"《隋志》所著录的费直著作,张氏认为是永嘉之际的伪托之作,此亦一说。而即便费氏师法未坠,马、郑、荀氏弃而不取的可能性也是有的。东汉易学以孟、京易学义理最精,以《费氏易》版本最善,故郑玄、荀爽等综其精华而注《易》,这样的做法亦合乎情理。

依通常之见,以《易传》为主的先秦易学为义理之学,而两汉易学为象数之学,此说大略近之,但并不周全。从易学史来看,先秦至两汉的易学应当看作一个整体,其共同点即在筮与德、象与数并重,或言之,象数与义理互相彰显,同等重要。汉易象数之学虽发达,要之均含有天道与人事上之义理,此义理必借象数才能体现,与汉末扫除象数之后,所显豁之义理有很大之不同。《周易》虽然得避秦火,传承未断,但在两汉之际依然遇到了今古文的问题。就汉易而言,今古文不仅仅是经典版本之争,在思想的层面说,它意味着汉易从说象数逐渐变化到说人事,如郑玄易学之以《易》合礼,即为其重要特点之一。

---

① 荀爽易学之特点可以参见前揭朱伯昆书,并可参见清人惠栋、张惠言等人之著作。

七　后定之学与郑王今古说

汉末易学家中以郑玄、王肃最为著名。魏时郑玄、王肃之学并列学官。《魏志·高贵乡公纪》记甘露元年四月丙辰，高贵乡公幸太学，问《周易》郑玄义与《周易》王肃义，可知郑、王两家学并在学官，见重于时。

郑玄在东汉今古文论争中属古文学派。《后汉书·郑玄传》云："初，中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论今古学，后马融答北地太守刘环及玄答何休，义据通深，由是古学遂明。"郑玄之学从贾、马而来，虽兼明今文学，仍被尊为与贾、马一脉相承的古文学之正统。

王肃的经学历来也被视为是古文经学，此一说则值得商榷。《三国志·王肃传》云："初，肃善贾、马之学，而不好郑氏，采会同异，为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易传》，皆列于学官。"根据王肃之善贾逵、马融之学，并不足以认定王肃即属古文学派，此犹郑玄师第五元先，通《京氏易》、《公羊春秋》，而不可认为即属今文学派一样。当时的经学已家法凌乱，古文和今文虽然作为派别互相对立，但在说经时，都已不严家法，古文有取诸今文，今文有取诸古文，当是通常的情况。

经学之家法即乱，则有后定之学出。① 所谓后定，即是在经学家法混乱，说经者无定说可依的情况下，重新正定今古文诸经传。对于经传的正定，本为汉代之重要政教问题。皮锡瑞论汉代经学之极盛时代，云："非天子不议礼，不制度，不考文；议礼、制度、考文，皆以经义为本。……惟汉宣帝博征群儒，论定五经于石渠阁。章帝大会诸儒于白虎观，考详同异，连月乃罢；亲临称制，如石渠故事；顾命史臣，著为《通义》，为旷世一见之典。石渠奏议今亡，仅略见于杜佑《通典》。《白虎通义》犹存四卷，集今学之大成。十四博士所传，赖此一书稍窥崖略。"②西汉时在石渠阁、白虎观的

---

① 后定一语，始出刘表，后文有述。笔者将后定一语引申用之，总说汉末经学之正定今古文经传一事。

② 参见皮锡瑞《经学历史》，第117页，中华书局，1959年，北京。

两次议经，虽然不是正定经传文本，但也是力图为日渐纷乱的各家经传章句提供一个统一的解释模式。

《后汉书·徐防传》记永元十四年，徐防上《五经宜为章句疏》云："伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法，私相容隐，开生奸路。每有策试，辄兴诤讼，论议纷错，互相是非。孔子称'述而不作'，又曰'吾犹及史之阙文'，疾史有所不知而不肯阙也。今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，浸以成俗，诚非诏书实选本意。改薄从忠，三代常道，专精务本，儒学所先。臣以为博士及甲乙策试，宜从其家章句，开五十难以试之，解释多者为上第，引文明者为高说，若不依先师，义有相伐，皆正以为非。"徐防所论，只是主张还尊十四家博士的章句，尚未提出经传文本的后定。

经学之后定，可以分为经本之后定，与传注之后定二者。诸经经本之后定当始于太学中之刻经。《水经注》云："汉魏以来，置太学于国子堂，东汉灵帝光和六年，刻石镂碑，载五经，立于太学讲堂前，悉在东侧。蔡邕以熹平四年，与堂谿典、杨赐、马日磾、张驯、韩说、单飏等奏求正定六经文字，灵帝许之。邕乃自书丹于碑，使工镌刻。"是为经文后定之始。熹平石经，仅为今文一体。按王国维《魏石经考》考证，熹平石经计有《易》、《书》、《诗》、《仪礼》、《春秋》五经，《公羊》、《论语》二传。又据马衡考证，其中《易》为京氏，《书》为欧阳氏，《诗》为鲁诗，《仪礼》为大戴，《春秋》为公羊氏，《公羊》为颜氏，《论语》为鲁论。[①] 至魏正始中，又立古、篆、隶三字石经，有《尚书》、《春秋》两经，《左氏春秋》一传，兼正今、古文。王国维《汉魏博士考》云："自后汉以来，民间古文学渐盛，至与学官抗衡。逮魏初复立太学，暨于正始，古文诸经盖已尽立于学官，此事史传虽无明文，然可得而微征。"[②]太学所有之石经皆今文，故刊古文经以补之。

诸经传注之后定，则不如经本后定那样容易划一，其大略与汉末统一今古文运动相合，后定之传注都是融合今古文的。若依地理而论，后定之

---

① 参见马衡《凡将斋金石丛稿》，第202～204；又马氏于同书中又谓熹平石经之《易》为梁丘氏；中华书局，1977年，北京。

② 参见王国维《汉魏博士考》，《观堂集林》第一册，中华书局，1959年，北京。

学分别起于荆州、洛阳与河东。

荆州后定之学出刘表。《后汉书·刘表传》云:“初平元年,为荆州刺史,……关西、兖、豫学士归者盖有千数。……遂起立学校,博求儒术。綦毋闿、宋忠等撰立五经章句,谓之后定。”后定之名即昉于荆州经学。荆州之后定所定为今文,惠栋《后汉书补注》于《刘表传》下引《镇南碑》云:“君深愍末学,远本离直,乃令诸儒改定五经章句,删划浮辞,芟除烦重。”浮辞与烦重正是汉末今文学之通弊,刘表欲正之,而宋衷等儒采取的正定之法,即是择取古文学。《三国志·尹默传》云:“益部多贵今文而不崇章句。默知其不博,乃远游荆州,从司马德操、宋仲子等受古学。”《三国志·李譔传》云:“与同县尹默俱游荆州,从司马徽、宋忠等学,……著古文《易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄指归》,皆依准贾、马,异于郑玄。与王氏殊隔,初不见其所述,而意归多同。”王氏即王肃,曾经从宋衷受《太玄》,其好贾、马之说,大概也是从宋衷处得来,否则不会与李譔不约而同。宋衷之古文学,主要是贾、马之学。贾、马之学可以说是纯古文学,汉末想统一今古文的学者,均以贾、马作为古文学的素材,唯用来统一的今文学则各家不同,所以才出现同尊贾、马之说而又互相攻讦的情况。宋衷讲授古文既取贾、马,其今文学又是如何呢?以宋衷所作《周易注》而言,[①]其说近荀爽,张惠言《易义别录》曰:“今以残文推之,仲子言乾升坤降,卦气动静,大抵出入荀氏。”而宋衷易学与荀氏齐名,自然不是师从荀氏,宋衷易学的来源有可能是扬雄之《太玄》,《太玄》虽非易学正宗,而其中包含了许多卦气说等今文易学的内容。[②] 宋衷曾经作《太玄解诂》,为当时最精《太玄》的宗师。

洛阳后定之学出王朗、王肃父子。王朗出太尉杨赐门下,杨赐与父秉、祖震三代帝师,为东汉世传今文经学之名门。王朗既传杨氏之学,其

① 宋衷《周易注》,陆德明《经典释文》云九卷,《隋志》、新、旧《唐志》并云十卷,宋以后亡。今有马国翰辑本一卷。

② 关于《周易》与《太玄》之关系,可以参看前揭朱伯昆《易学哲学史》(上卷)之论述。

属今文学可知。[①] 王朗曾经注《春秋》、《孝经》、《周官》等经，子王肃注《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏解》等，并撰定父朗未完成的《易传》。父子合力遍注群经，而这些经传，均被朝廷采用，立于学官。王朗、王肃之学可视为汉末官方经学，而官方经学本以今文为主，朗、肃注经虽然吸取了古文之说，但仍不失其今文学立场。王肃从游宋衷，经学与荆州相通，这一点没有疑义，唯考覈王肃经学，尤当与其父朗合观。王朗之学与荆州无干，而王肃定当先受家学，其有取于宋衷，不过是转益多师而已。

河东后定之学出于郑玄。郑玄先受业太学，师事京兆第五元先，所学《京氏易》、《公羊春秋》等皆今文学。后又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》，以山东无足问者，乃西入关，事扶风马融。郑玄从马融那里始受正宗古文学。郑玄游学十余年后，回归乡里，潜心著述，遍注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左传》、《论语》、《孝经》诸经。范晔《后汉书·郑玄传论》曰："自秦焚六经，圣文埃灭。汉兴，诸儒颇修艺文，及东京学者，亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。"可见郑玄注经亦包含后定之意。

但郑玄经学，初只为河东所尊奉。河东经学本不昌盛，其为经学重镇，始自杜畿。《三国志·杜畿传》云：杜畿为河东太守，"开学宫，亲自执经教授，郡中化之。"裴松之注引《魏略》云："博士乐详由畿而升，至今河东特多儒者，则畿之由也。"又云："时杜畿为太守，亦甚好学，署详为文学祭酒，使教后进，于是河东学业大兴。至黄初中，征拜博士。于时太学初立，有博士十余人，学多偏狭，又不熟悉，略不亲教，备员而已。惟详五业并授，其或难解，质而不解，详无愠色，以杖画地，牵譬引类，至忘寝食，以是独擅名于远近。"据前引诸条可知，河东经学始于郑玄，由杜畿而兴，复由乐详之征拜博士，进入太学。

王国维《汉魏博士考》尝云："汉世所立十四博士，皆今文学也。古文

---

① 弘农杨氏为后汉最显要之儒门，其学术亦影响当世。据《魏志·王朗传》记，王朗师事杨赐，赐薨，朗弃官行服。黄初中，朗尝举杨彪自代。可见杨、王二氏关系极深。

诸经终汉之世未得立于学官。惟汉中叶后博士之选不如先汉之严，故周防以论《古文尚书》为博士，卢植本事马融，兼通今古学，亦为博士。……而当时实未立古文学，此二人者盖以古文学家为今文学博士。……古文学之立于学官，盖在黄初之际。自董卓之乱，京洛为墟，献帝托命曹氏，未遑庠序之事，博士失其官守，垂三十年。今文学日微，而民间古文之学乃日兴月盛。逮魏初复立太学博士，已无复昔人，其所以传授课试者，亦绝非曩时之学，盖不必有废置明文，而汉家四百年学官，今文之统已为古文家取而代之矣。试取魏时者博士考之，邯郸淳传《古文尚书》者也，乐详、周生烈传《左氏春秋》者也，宋均、田琼皆亲受业于郑元，张融、马照亦私淑郑氏者也，苏林、张揖通古今字指，则亦古文学家也。余如高堂隆上书述《古文尚书》、《周官》、《左氏春秋》，赵怡、惇于俊、庾峻等亦称述郑学。其可考者如此，则无考者可知。”①王氏论黄初间今古文变迁大致可从，郑玄经学即是在黄初间进入太学，而其于太学，是作为古文学传授的。

郑玄、王肃的经学都是统一今古文，但两家之学又尖锐对立。张惠言《易义别录》曰：“肃注书务排郑氏，故于《易》义，马、郑不同者则从马，马与郑同者则并背马。然其训诂大义则出于马、郑者十七，盖《易注》本其父朗所为，肃更撰定，疑其出于马、郑者，朗之学也，其掊击马、郑者，肃之学也。”若张氏所推测为确实，则何以王朗不排郑，而肃独排郑呢？盖王朗时太学中尚无以王、郑二氏为代表的今、古文对立，而王肃时，王氏之学亦列于学官，于是太学中出现了王、郑二学的对立。其实，王、郑二学之对立，不过是今古文之余绪犹争短长而已。

后定之学虽有各自所据之今古文立场，而其结果则是混同今古文，使汉代经学至此宣告终结。郑玄之学可谓汉代经学极盛而衰的转折点。皮锡瑞云：“郑君康成，以博闻强记之才，兼高节卓行之美，著书满家，从学盈万。当时莫不仰望，称伊、洛以东，淮、汉以北，康成一人而已。咸言先儒多阙，郑氏道备。自来经师未有若郑君之盛者也。”又云：“盖以汉时经有数家，家有数说，学者莫知所从。郑君兼通今古文，沟合为一，于是经生皆

① 参见前揭王国维文。

从郑氏，不必更求各家。郑学之盛在此，汉学之衰亦在此。”[1]在学术上看，皮氏所说为是；从历史上看，汉末郑学之流行还有一特殊的社会背景。东汉今文经学主要在太学中传授，或士大夫高门家传，古文经学则主要在民间传授，依门第而论，传古文学者不若传今文学者门第高贵。汉末曹氏兴起，寒族之士随之地位提升，而古文学不久亦进入太学，渐有取今文学而代之之势。郑玄之经学可谓适逢其时。

八　王弼易学之根源

关于王弼易学的根源，汤用彤《王弼之周易论语新义》云：“王弼未必曾居荆州，然其家世与荆州颇有关系。山阳刘表受学于同郡王畅。汉末畅孙粲与族兄凯避地至荆州依刘表。表以女妻凯。粲之二子与宋衷均死于魏讽之难（魏讽之难，实因清谈家反曹氏而起）。魏文帝因粲子二人被诛，以凯之子业嗣粲。而王弼者乃业之子，宏之弟，亦即粲之孙也。宏字正宗，张湛《列子注序》谓正宗与弼均好文籍，王氏盖自正宗即好玄言，而其父祖两辈与荆州有关系。粲、凯以及粲之子与业必均熟闻宋仲子之道，后定之论，则王弼之家学，上溯荆州，出于宋氏。夫宋氏重性与天道，辅嗣好玄理，其中演变应有相当之联系也。又按王肃从宋衷读《太玄》，而更为之解。张惠言说，王弼注《易》，祖述肃说，特去其比附爻象者。此推论若确，则由首称仲子，再传子雍，终有辅嗣，可谓一脉相传者也。”[2]汤氏所论，是将宋衷、王粲、王肃、王弼等人学术归于一个传统，此一说颇有条理，但与实际情况是否相合似仍有可商之处。

王弼为王粲之孙，王粲曾祖父龚，祖父畅，皆为汉三公，儒学世家。王粲少有天才之名，其避地荆州之时年已十七，当已受家学，不必至荆州后始从宋衷受经。王粲闻宋衷之说的可能性是有的，但是否即传宋衷之学，且由此传为家学则难以论定。

王粲依刘表，却不为刘表所重，《三国志·王粲传》云：“表以粲貌寝

---

① 参见前揭皮锡瑞《经学历史》，第 141 ~ 142 页。

② 参见汤用彤《王弼之周易论语新义》，《魏晋玄学论稿》，人民出版社，1957 年，北京。

而体弱,通脱,不甚重也。”裴松之注云:“貌寝,谓貌负其实也。通脱者,简易也。”刘表所不喜者为王粲之名士作风。王粲的这种名士作风颇类其祖父畅。据《后汉书·王畅传》,畅灵帝时为司空,与李膺并名,天下以畅、膺为高士,诸危言危行之徒,皆推宗之,愿涉其流,惟恐不及。谢承《后汉书》记王畅拜南阳太守,羊皮庇身,车毁不改,马羸不易,又作饭盐豉菜茹,不瞰鱼肉。刘表为其弟子,进谏曰:“奢不僭上,俭不逼下,盖中庸之道。是故蘧伯玉耻独为君子。府君若不师孔圣之明训,而慕夷齐之末操,无乃皎然自遗于世。”畅答曰:“以约失之者鲜矣,且以矫俗也。”可见刘表对于王畅的作风已不苟同,其不重王粲,亦在情理。

王粲虽依刘表,但与刘表实怀二心。王粲在荆州尝作《登楼赋》云:“冀王道之平一兮,假高衢而骋力。”近人缪钺云此二句有希望曹操南定荆州,统一宇内之意,故建安十三年曹操南征荆州,王粲即劝刘琮降曹。① 其《七哀诗》第二首有“荆蛮非我乡,何为久滞淫?”句,流露出在荆州之不如意。曹植《王仲宣诔》曰:“远窜荆蛮,身穷志达,居鄙行鲜,振冠南岳,濯缨清川,潜处蓬室,不干势权。”亦可见王粲在荆州孤独之状。王粲虽居荆州十五年,其所受刘表、宋衷等荆州名流的影响究竟多大,颇难估量。所以说,王氏家学的特点还须从荆州以外之迹象来考明。

王畅、王粲的名士作风,实源自汉末的浮华之风。今人周一良云:“所谓浮华非指生活上之浮华奢靡,而是从政治着眼,以才能互相标榜,结为朋党,标举名号如‘四窗’、‘八达’之类以自夸。”②王畅即属朋党较早的“八俊”之一。王粲年少访蔡邕,邕倒屣迎之,曰:“此王公孙也,有异才,吾不如也,吾家书籍文章当尽与之。”亦属标榜之举。王粲一族自王龚时世为豪门,所传经学当属今文,一则东汉豪门世家多以今文学为家传,二

① 参见缪钺《王粲行年考》,《读史存稿》,三联书店,1963年,北京。

② 参见周一良《魏晋南北朝史札记》“曹氏司马氏之斗争”条,中华书局,1985年,北京。

则王粲虽不以经学名世,但曾经作《尚书问》两篇,批评郑玄之学。[①] 郑玄为古文宗师,王粲难之,自不属于古文学派,唯王粲家传之学为何经何家,一时难以考征。《后汉书·王龚传》记龚好才爱士,引进郡人黄宪、陈蕃等,后进知名之士,莫不归心焉。其后王畅仍承其风。凡品藻人物,后成名理之学,是玄学的来源之一。《文心雕龙·论说》云:"傅嘏王粲,校练名理。"王粲已好玄言,故而其风下及王宏、王弼。

自汉末始,名士治经,多作会通之说,王充《论衡·超奇篇》云:"能说一经者为儒生,博览古今者为通人,采掇传书以上书奏记者为文人,能精思著文,连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人,通人胜儒生,文人逾通人,鸿儒超文人。"王充之说是当时学术风气之写照,亦为汉末名人所推重。《论衡》一书虽有非儒之言,但蔡邕、王朗等均秘而读之,作为谈论之资。由此名士治经大变两汉章句之学。汤用彤云:"汉代经学依于文句,故朴实说理,而不免拘泥。魏世以后,学尚玄远,虽颇乖于圣道,而因主得意,思想言论乃较为自由。汉人所习曰章句,魏晋所尚者曰通,章句多随文饰说,通者会通其义而不以辞害意。"[②]这里所说的魏世之经学,自然不是郑玄经学,也与王肃经学不合,当是新兴的名士之经学。王弼的易学即属此类。刘师培《经学教科书》云:"王弼注《易》,其文体与汉人迥异。其注出,则汉人笺注文体无复存矣。"[③]可知王弼易学已不能纳入汉代经学的范围。

---

① 《旧唐书·元行冲传》载元氏《释疑》云:"……自此以后,惟推郑公。王粲称:伊、洛以东,淮、汉之北,一人而已,莫不宗焉。咸云先儒多阙,郑氏道备。粲窃嗟怪,因求其学,得《尚书注》,退而思之,以尽其意。意皆尽矣,所疑之者,犹未喻焉。凡有两卷,列于其集。"侯康《补后汉艺文志》云:"按王粲《尚书问》两篇,载粲集中,侯田琼、韩益答其义,因成《释问》四卷。《隋志》但称王粲撰,似未合。田琼者,康成弟子,见《郑志》。韩益,魏大长秋,见《隋志》春秋类。"可知王粲之难郑玄,引起了郑玄弟子之回应。

② 参见汤用彤前揭著作中《言意之辩》文。

③ 刘师培《中国中古文学史》亦云:"王、何注经,其文体与汉人迥异。如《易》乾卦三爻,王注云:'处下体之极,居上体之下,在不中之位,履重刚之险。上不在天,未可以安其尊也;下不在田,未可以宁其居也。纯修下道,则居上之德废;纯修上道,则处下之礼旷。故终日乾乾,至于夕惕,犹若厉也。'……举斯数则,足审大凡。厥后郭象注《庄子》,张湛注《列子》,李轨注《法言》、范宁注《穀梁》,其文体并出于此,而汉人笺注文体无复存矣。"

作为王弼易学之思想背景,尤可注意者为蔡邕、董遇等人之学术。蔡邕出胡广门下,谢承《后汉书》云:“广有雅才,学究五经,古今术艺皆毕览之。”蔡邕《胡硕碑》云:“硕总角入学,治《孟氏易》、《欧阳尚书》、《韩氏诗》,博综古文,周览篇籍。”是胡氏家传今文学。蔡邕之经学也当属今文学。据史传考知,蔡邕通《鲁诗》、《大小戴礼》,又尝书今文五经于碑,立于太学门外。除经学外,蔡邕治学广博,好辞章、数术、天文,妙操音律。《后汉书·蔡邕传》云:“邕六世祖勋,好黄老。”是黄老亦属蔡邕家学所及。蔡邕学术影响了王弼,《三国志·钟会传》注引《博物记》云:“蔡邕有书近万卷,末年载数车与粲,粲亡后,相国掾魏讽谋反,粲子与焉,既被诛,邕所与书悉入业。”王弼得读蔡邕之书,自然亦闻其学术。

《三国志·王肃传》云:“明帝时,大司农弘农董遇等亦历注经传,颇传于世。”今可考见者唯有《周易章句》十卷。张惠言《易义别录》曰:“遇著书在王肃前,故无与肃合者,于郑、荀则多同。”董遇学术最值得注意的是其除注《周易》外,并注《老子》。《王肃传》注引《魏略》云:“初遇善治《老子》,为《老子》作训注。”汉经师《周易》、《老子》并注者始于马融,其后有虞翻。而董遇在魏明帝时与贾洪、邯郸淳、薛夏、隗禧、苏林、乐详等七人是京师最有影响的经师,为洛阳学者所宗。《魏略》又云:“又善《左氏传》,更为作《朱墨别异》。人有从学者,遇不肯教,而云必当先读百遍,言‘读书百遍,而义自见’。”此虽是说董遇论《左氏传》,也可由此了解其学风与汉章句之学已不同,而以体味大义为主。吴承仕《经典释文序录疏证》推测董遇易学可能与王弼相近,虽无确证,而要在董遇已开《易》《老》并治之先河。

如蔡邕、董遇,均为可影响学术风气之大儒,其学术行于当世,且在洛阳京师,王弼于此有所取舍,是很有可能的,可能性大于远取荆州之学。

王弼易学受王肃之影响,多为学者所发明。王肃之易学实足成父朗之《易传》,其间体现王肃之学者,或许有承自宋衷。宋衷、王肃之易学均有与汉易注重象数不同的侧重义理的倾向,而王弼易学可谓这一新易学发展的集大成者。但应注意到,排斥象数而注重义理的倾向并非荆州易学所独有,如颜延之《庭诰》所云:“马、陆得其象数而失其成理,荀、王举其正宗而略其象数。”可见荀爽易学也体现了这种倾向,荀氏易学流行于

兖、豫，影响所及亦达王弼所居之山阳。旧说山阳为河内山阳，今人丁冠之考定在兖州之山阳郡，[1]正在荀氏易学的流行范围之内。王弼易学必受当时新风气之影响，荀爽易学亦在其列。若比较郑玄、王肃与荀爽之易学，郑玄之长在说人事；王肃务排郑氏，似乎并无自立之说；荀爽易学最新，虽未尽扫象数，但已经转到义理的方向上，其于王弼易学，亦可谓之前驱。

此外，《三国志·齐王传》记正始六年十二月，诏故司徒王朗所作《易传》令学者得以课试，如此则正始六年王朗、王肃的《易传》方行于世。而王弼生于黄初七年，其访问裴徽，显露才华时当在正始五年之前，王弼之注《周易》，亦不当太晚。所以可以推定，王弼之《易注》是与王朗、王肃的《易传》大约同时并行。若强将二者序为先后继承的关系，未免失之武断。

九 六朝易学名家

汉末至魏晋间是易学发展变化最显著的时期，而易学复可分为新旧两期。汉末易学能影响一地风气者，大致可分四家，北海郑玄，颍川荀爽，荆州宋衷，江南虞翻。

以江北易学而论，郑玄易学流行于大河以北，学术以经说传注为主，有渊综广博的特点，为江北易学中最近汉儒传统的学派。河南易学则较汉儒传统有所革新，其主要变化为删除象数，发挥义理，有清通简要的特点。[2] 而所谓河南易学又可分颍川荀爽、荆州宋衷两支。荀爽易学影响于兖、豫，宋衷易学影响于荆、益。郑、荀、宋三家易学交汇于洛阳。若王肃、王弼的易学，可以说是在诸家易学影响下的产物。黄初中，郑玄易学入主太学，传郑玄易学者多守师说，没有能变学创新者。正始中，王肃易学亦入太学，与郑学抗衡，而承后定之风，仍未摆脱汉学传统，但较郑学而言，

① 参见丁冠之《王弼》一文，载《山东古代思想家》，山东人民出版社，1985 年，济南。

② 《世说新语·文学篇》曰："诸季野语孙安国云：'北人学问渊深广博。'孙答曰：'南人学问精通简要。'"此处所说的南人、北人是指南北朝时之分际，但南北朝时，江北传郑玄易学，江左传王弼易学，故略可以视魏晋河之南北，若六朝江之南北，故引此二语。

已有河南易学的新特点。王弼易学出，则尽脱汉儒习气，将新易学发挥到极致，《南齐书·陆澄传》称王肃易学“在玄、弼之间”，正说明易学之逐次发展。①

江南易学最保守，仍在传续西京今文易学，《三国志·虞翻传》注引《虞翻别传》记虞翻云：“臣高祖父故零陵太守光，少治《孟氏易》，曾祖父故平舆令成，缵述其业，至臣祖父凤为之最密。臣亡考故日南太守歆，受本于凤，最有旧书，世传其业，至臣五世。”依虞翻自述，虞氏连续五世传《孟氏易》。虞翻所传的《孟氏易》与江北各家易学相比有什么特点呢？张惠言《虞氏易事》云：“孟氏说《易》本于气，而后以人事明之。然虞氏之论象备矣，皆气也，人事虽具说，然略不贯穿。匪独虞耳，郑、荀号为说人事者，爻象亦往往错杂，后学不得其通，乃始苦其支窒而不能骋，于是悉举而废之，相辩以浮言，日以益众。”可知虞氏易学以象见长，与江北之说人事、义理不同。②

至南北朝，易学主要是郑玄、王弼两家。刘师培《经学传授考》云：“当南北朝时，郑易盛行于河北。徐遵明以《周易》教授，以传卢景裕、崔瑾。景裕传权会，权会传郭茂，自是言《易》者皆出郭茂之门。而李铉亦作《周易义例》。惟河南青徐之间，间行王弼之注。若江左所行，则以王注为主，立于学官。及南齐从陆澄之言，始郑王并置，后复黜郑崇王。说《易》之儒有伏曼容、梁武帝、朱异、孔子祛、何允、张讥，以褚仲都、周弘正《义疏》集其大成。大抵以王注为宗，惟严植之治《周易》力崇郑注。”王弼注《易》，不注《系辞》，东晋以后传承王学者有谢万、韩伯、袁悦之、桓玄、卞伯玉、荀柔之、徐爰、顾欢、明僧绍、刘瓛等十人并注《系辞》，而其中韩伯之注最早，韩注行后，各家逐渐废亡。

除郑、王两家外，原传于江南的《虞氏易》也有传承。与《虞氏易》同时的易学名家还有陆绩，陆氏的易学为京氏易学，曾注《京氏易》，又与虞

① 按：此仅就三家学术比较而言，非谓三家之间有传承关系，如前文所述，王肃与王弼之间是否有继承关系，尚且存疑。

② 虞翻《周易注》，陆德明《经典释文》作十卷，《隋志》作九卷，新旧《唐志》亦著录。今有孙堂辑本等多种，清儒张惠言治《虞氏易》最有成绩。

翻撰《日月变例》，则兼治《孟氏易》。陆、虞之后，有姚信《周易注》。姚信为陆绩的外甥，其易学可能与陆、虞有关。张惠言云："其言乾坤致用，卦变旁通，九六上下，与虞氏之注若应规矩，岂仲翔之徒欤？抑孟氏之传在吴，姚氏亦得其旧闻欤？"按张氏所论，姚信是否受学于陆、虞虽不可知，但一定受过他们的影响，可以将姚信易学看作虞氏之余续。其他如王廙、干宝、蜀才诸人易学虽然师承来历难以考知，从遗说来看，王廙通郑、宋诸家，干宝发明京房，蜀才兼用郑、虞，总之均是以象数说易。张惠言《易义别录》云："东晋以后言《易》者，大率以王弼为本，而附以玄言，其用郑、宋诸家，小有去取而已，非能通其说如王廙者是也。"吴承仕《经典释文序录疏证》云："昔人皆谓干氏用京君明占候之法为象，而授文武周公遭遇之期运，一一比附之。然则干以察往，京以知来。生东晋后排遣玄言而专明象数，此干易所由独异也。"①至于蜀才，张惠言云："蜀才之易大抵用郑、虞之义为多，卦变全取虞氏。"

以上均是正统之易学源流，然除此而外，魏晋间颇值得注意的易学发展，还有不谨守师说而自由阐发义理的名士易学。所谓名士易学，是指清谈中所论及之《易》义。魏晋玄学以《易》、《老》、《庄》为三玄，名士清谈，莫不谈《易》。王弼易学由此分为两途：一者进入太学，与郑玄易学分庭抗礼，另一者则为名士谈论，演变成为玄学问题。陆德明《经典释文序录》著录张璠《集解》十二卷，其中录有二十二家《易》说，包括钟会《易无互体论》、向秀《易义》、庾运《易义》、应贞《明易论》、荀煇《易义》、张辉《易义》、王宏《易义》、阮咸《易义》、阮浑《易义》、杨乂《易卦序论》、王济《易义》、卫瓘《易义》、栾肇《易论》、邹湛《易统略》、杜育《易义》、杨瓒《易义》、张轨《易义》、宣舒《通知来藏往论》、邢融《易义》、裴藻《易义》、许适《易义》、杨藻《易义》。此二十二家有可考与不可考，就可考者言，如钟会、向秀、应贞、王宏、阮咸、阮浑、王济、卫瓘等均为玄学之重要名士，其所说易学的根源，很难知详，而或许有所承受，也已变其师说，其所说《易》义，肯定与经师异途。魏晋以降，王弼易学成为易学之主导，而诸名士易

① 参见吴承仕《经典释文序录疏证》，第46页，中华书局，1984年，北京。

学可视为王弼易学的辅翼。张璠《集解》之外尚可注意的名士易学,还有裴秀《易论》、殷浩《易象论》、孙盛《易象妙于见形论》,其与前述钟会之《易无互体论》均为魏晋间的著名《易》论。晋后如周颙、张融、张充、张绪等人的易学均是以玄言说《易》,继承名士易学。《南齐书·周颙传》云:周颙"兼善《老》《易》,与张融相遇,辄以玄言相滞,弥日不解。"《南史·张充传》云:张充"尤明《老》《易》,能清言。"《南齐书·张绪传》云:"张绪长于《周易》,言精理奥,见宗一时。常云何平叔所不解《易》中七事,诸卦中所有时义,是其一也。"尤可注意者,张融、张充、张绪,复有张稷,同出吴郡张氏,为江南高门,均能玄言,影响齐梁间一时风气。此类易学,在义理上必多创见,若能钩稽各家遗说,当使魏晋六朝之易学较王弼一枝独秀更显丰富,可惜因为此类易学逸出了经学的传统,故不为后人所重,至唐时已渐次亡佚,可见者不多,不复得窥全貌矣。①

① 按:严可钧《全上古三代秦汉三国六朝文》中对魏晋诸《易》论遗说有所辑录,可以参看。

第二章　尚书

一　《尚书》释名

《尚书》古称《书》。许慎《说文》曰:“著于竹帛谓之书,书者,如也。”在春秋至战国之时,凡记录在简册者,皆称之为书。孙诒让《周礼正义》谓:“此经掌书之官有四,此官(小史)掌邦国之志,盖所藏者多当代典章……。外史掌四方之志及三皇五帝之书,则兼藏古书,二官盖互相备。又御史为柱下史,天府掌祖庙之守藏,二官亦并掌藏书。周代文籍司存略具是矣。其它典法图版之属藏于百官府者,则不可悉数也。”《书》之编纂,当取材于上述官守所藏之书。《礼记·王制》云:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春、秋教以《礼》、《乐》,冬、夏教以《诗》、《书》。”可知古代编纂《书》的目的是为了教授国子。其所以用《书》教授国子者,则在使之“疏通知远”,明夏、商、周三代之政事,《庄子·天下》曰:“《书》以道事。”《荀子·劝学篇》云:“《书》者,政事之纪也。”《史记·太史公自序》云:“《书》记先王之事,故长于政。”可知《书》所道之事,主要是古代帝王之政事。

在先秦诸子的著作中有很多引《书》的例子,[①]其中引《书》最多的为儒、墨两家,而儒家的利用更为广泛,《论语》、《左传》、《孟子》、《荀子》、《礼记》诸书引《书》,合计近二百次。可知《书》虽然是当时百家的通学,但儒家独能从中发挥微言大义,故与《书》关系最为密切,逐渐使之成为儒家专守之经典。

---

① 诸子引《书》情况,可以参见刘起釪所作《先秦文籍引用<尚书>篇数次数总表》,《尚书源流及传本考》第7~9页,辽宁大学出版社,1997年,沈阳。

至汉代,《书》始称为《尚书》,孔安国《尚书序》曰:“济南伏生,年过九十,失其本经,口以传授,裁二十余篇,谓之《尚书》。”刘熙《释名》曰:“《尚书》,尚,上也。以尧为上,始书其事也。”《春秋说题辞》曰:“《尚书》者,二帝之迹,三王之义。尚者,上也,上世帝王之遗书也。”均以《尚书》之尚,为上古,其历史范围包括了唐尧、虞舜,以及夏、商、周三代。

汉代所传的《尚书》,有经和序两部分。《史记·孔子世家》云:“孔子之时,周室微而礼乐废,《诗》《书》缺。追迹三代之礼,序《书》、《传》,上纪唐虞之际,下至秦缪,编次其事。……故《书》、《传》、《礼》、《记》自孔氏。”又《史记·三代世表》云:“孔子因史文,次《春秋》,序《尚书》。”按司马迁的说法,孔子编定了《尚书》。司马迁所说孔子序《书》、《传》,即是序《尚书》,次《春秋》,序、次都是编辑的意思。司马迁所说的序《尚书》,并不是说孔子为《尚书》作序,崔适《史记探源》于此辨证甚明。[①]

至班固《汉书·艺文志》则云:“《书》之所起远矣,至孔子纂焉,上断自尧,下讫于秦,凡百篇而为之序。”班固的说法则明确说,孔子编定的《尚书》有百篇,且孔子为之作了序,即孔子是汉代流传之《书序》的作者。班氏的这种说法本于刘歆的《七略》,而刘歆又本之于刘向的《别录》。颜师古在《汉志》著录《周书》下注引刘向曰:“周时诰誓号令也,盖孔子所论百篇之余也。”孔子“所论百篇”,即是指百篇本《尚书》。汉代时已经不见百篇本《尚书》,但仍有百篇《书序》流传。孔颖达《尚书正义》论百篇序谓“郑依贾氏所奏《别录》为次”,则刘向《别录》中已著录了百篇序。

《汉志》著录:“《尚书古文经》四十六卷。”颜实注云:“此孔壁《古文尚书》,孔安国所献也。”按桓谭《新论》与刘向《别录》记载,这部《古文尚书》有五十八篇,去其重篇,实得四十六篇。《汉志》又著录:“《经》二十九卷。”为伏生所传授的今文《尚书》,共二十九篇。按照颜实的看法,今、古

---

① 崔适云:“《三代世表》曰‘孔子次《春秋》,序《尚书》’,犹曰序《春秋》,次《尚书》也。《孔子世家》曰:‘追迹三代之礼,序《书》《传》,上纪唐虞之际,下至秦缪,编次其事。’此序字与追迹之迹,上纪之纪,对文同义,下复总括之曰编次,皆谓次序之序,非序跋之序也。”参见崔适《史记探源》,卷一·序证“书序”,中华书局,1986年,北京。

文本中均有《书序》。[①] 陈梦家《尚书通论》考定，伏生所传今文二十九篇本《尚书》是秦时博士选定的官本。[②] 在孔安国所传的《古文尚书》中，今文二十九篇都包括在内，复多出十六篇，可见先秦时有比二十九篇本篇数更多的本子，以此推论，存在比孔壁四十五篇本更多的百篇本，也并非没有可能。

孔子所编定之《书》是否有百篇之数，孔子是否为《书》作序，这些问题均于史无征，只能阙疑。孔门后学之传授《尚书》者，为了说明篇什的来历而为每一篇作序，当是通常的作法，因此古文四十六篇有序，今文二十九篇也有序。如果先秦时曾有百篇本的《尚书》，则也可能有百篇之书序。或者有可能在秦汉之际，有若干种篇目不同的本子，传经者在正定经典时，将其中的序合纂在一起，凑成百篇，成为一部单独的文献，附经而传。[③]

当然，自朱熹首倡《书序》不可信，伏生今文《尚书》无序，唯孔壁古文《尚书》有序之说后，疑《书序》者层出不穷。晚清之今文经学家如康有为、崔适更指斥《书序》为刘歆所伪造。[④] "古史辨"派的学者张西堂认为，《书序》不是孔子作的，也不是先秦经师或者汉初经师作的，亦不是伏生弟子作的，《书序》的著作年代要晚于《史记》。[⑤] 张氏之说继承了晚清今文学，是很有代表性的一种看法。陈梦家则以为，司马迁已引《书序》，是武帝前已有，或是秦汉之际解经的人所作。[⑥] 蒋善国在比较了各家之说后，所得看法与陈氏相似，以为《书序》为齐、鲁经师在秦并六国之后整编《尚书》为百篇时，把记明本事的史氏旧文整理成百篇《书序》，今、古文《尚

---

① 参见顾实《汉书艺文志讲疏》"六艺略·《书》"，五十八篇孔壁古文中《九共》凡九篇，《盘庚》凡三篇，去此重名之十二篇，得四十六篇。上海古籍出版社，1987 年，上海。

② 参见陈梦家《尚书通论》，第 35 ~ 36 页，中华书局，1985 年，北京。

③ 按：《书序》之于《书》，犹《易传》之于《易》，二者本来分行。马融、郑玄的百篇《书序》，皆另为一卷，汉熹平石经将二十九篇《书序》汇列在全部经文之后，伪孔传本始将各序分别列在经文各篇之前。因《书》与《书序》分行，故此有书亡而序存的情况。

④ 参见前揭崔适书。

⑤ 参见张西堂《尚书引论》"关于书序的问题"，第 206 ~ 207 页，陕西人民出版社，1958 年，西安。

⑥ 参见前揭陈梦家书，第 102 页。

书》都是有序的。[①]《书序》本来单作一篇附在经后，今传伪孔传本《尚书》则散在各篇篇首。兹将各篇之序重新辑录出来，可以由此看出《尚书》所记载之古代历史的大致轮廓：[②]

昔在帝尧，聪明文思，光宅天下，将逊于位，让于虞舜，作《尧典》。

虞舜侧微，尧闻之聪明，将使嗣位，历试诸难，作《舜典》。

帝釐下方土，设居方，别生分类，作《汩作》、《九共》九篇、《槀饫》。

皋陶矢厥谟，禹成厥恭，帝舜申之，作《大禹》、《皋陶谟》、《益稷》。

禹别九州，随山濬川，任土作贡（《禹贡》）。

启与有扈战于甘之野，作《甘誓》。

太康失邦，昆弟五人须于河汭，作《五子之歌》。

羲和湎淫，废时乱日，胤往征之，作《胤征》。

自契至于成汤八迁，汤始居亳，从先王居，作《帝告》、《釐沃》。

汤征诸侯，葛伯不祀，汤始征之，作《汤征》。

伊尹去亳适夏，即丑有夏，复归于亳，入于北门，乃遇女鸠、女方，作《女鸠》、《女方》。

汤既胜夏，欲迁其社不可，作《夏社》。

《疑至》、《臣扈》。

伊尹相汤伐桀，升而陑，遂与桀战于鸣条之野，作《汤誓》。

夏师败绩，汤遂从之，遂伐三朡，俘厥宝玉、谊伯、仲伯，作《典宝》。

汤归自夏，至于大坰，仲虺作诰（《仲虺之诰》）。

汤既黜夏命，复归于亳，作《汤诰》。

伊尹作《咸有一德》。

咎单作《明居》。

---

① 参见蒋善国《尚书综述》，第65页，上海古籍出版社，1988年，上海。

② 转引自范文澜《群经概论》，北平朴社出版，1933年，北京。

成汤既没，太甲元年，伊尹作《伊训》、《肆命》、《徂后》。

太甲既立，不明，伊尹放诸桐，三年，复归于亳，思庸伊尹，作《太甲》三篇。

沃丁既葬伊尹于亳，咎单遂训伊尹事，作《沃丁》。

伊陟相大戊，亳有祥，桑谷共生于朝，伊陟赞于巫咸，作《咸乂》四篇。

大戊赞于伊陟，作《原命》。

仲丁迁于嚣，作《仲丁》。

河亶甲居相，作《河亶甲》。

祖乙圮于耿，作《祖乙》。

盘庚五迁，将治亳殷，民咨胥怨，作《盘庚》三篇。

高宗梦得说，使百工营求诸野，得诸傅岩，作《说命》三篇。

高宗祭成汤，有飞雉升鼎耳而雊，祖已训诸王，作《高宗肜日》、《高宗之训》。

殷始咎周，周人乘黎，祖伊恐，奔告于王，作《西伯戡黎》。

殷既错天命，微子作诰父师、少师(《微子》)。

惟十有一年，武王伐殷，一月戊午，师渡盟津，作《泰誓》三篇。

武王戎车三百两，虎贲三千人，与受战于牧野，作《牧誓》。

武王伐殷，往伐归兽，识其政事，作《武成》。

武王胜殷，杀受，立武庚，以箕子归，作《洪范》。

武王既胜殷邦，诸侯班宗彝，作《分器》。

西旅献獒，太保作《旅獒》。

巢伯来朝，芮伯作《旅巢命》。

武王有疾，周公作《金縢》。

武王崩，三监及淮夷叛，周公相成王，将黜殷命，作《大诰》。

成王既黜殷命，杀武庚，命微子启代殷后，作《微子之命》。

唐叔得禾，异亩同颖，献诸天子，王命唐叔归周公于东，作《归禾》。

周公既得命禾，旅天子之命，作《嘉禾》。

成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔，作《康诰》。

《酒诰》、《梓材》。

成王在丰，欲宅洛邑，使召公先相宅，作《召诰》。

召公既相宅，周公往营成周，使来告卜，作《洛诰》。

成周既成，迁殷顽民，周公以王命告，作《多士》。

周公作《无逸》。

召公为保，周公为师，相成王为左右，召公不说，周公作《君奭》。

成王既践奄，将迁其君于蒲姑，周公告召公，作《将蒲姑》。

成王归自奄，在宗周，告庶邦，作《多方》。

成王既黜殷命，灭淮夷，还归在丰，作《周官》。

周公作《立政》。

成王既伐东夷，肃慎来贺，王俾荣伯作《贿肃慎之命》。

周公在丰，将没，欲葬成周，公薨，成王葬于毕，告周公，作《亳姑》。

周公既没，命君陈分正东郊成周，作《君陈》。

成王将崩，命召公、毕公率诸侯相康王，作《顾命》。

康王既尸天子位，遂诰诸侯，作《康王之诰》。

康王命作册，毕公分居里成周郊，作《毕命》。

穆王命君牙为周大司徒，作《君牙》。

穆王命伯冏为周大仆正，作《冏命》。

蔡叔既没，王命蔡仲践诸侯位，作《蔡仲之命》。

鲁侯伯禽宅曲阜，徐夷并兴，东郊不闢，作《费誓》。

吕命穆王训夏赎刑，作《吕刑》。

平王锡晋文侯秬鬯圭瓒，作《文侯之命》。

秦穆公伐郑，晋襄公帅师败诸崤，还归，作《秦誓》。

二　《尚书》与春秋前儒家

传世的伪孔安国传《尚书》计有五十八篇，其中《虞书》五篇，《夏书》四篇，《商书》十七篇，《周书》三十二篇，今古文混杂在一起。自阎若璩

《尚书今古文疏证》出后，其可以定为先秦旧作者，只有伏生所传的今文二十八篇。[1]

梁启超《清代学者整理旧学之总成绩》论《尚书》真伪云："部分伪未决定者：《今文尚书》二十八篇中之《虞夏书》。二十八篇为孔子时所有盖无疑，但《虞夏书》是否为虞夏时书则大有问题，恐是周初或春秋时人所依托。"[2]王国维《古史新证》云："《虞夏书》中如《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《甘誓》，《商书》中如《汤誓》，文字稍平易简洁，或系后世重编，然至少亦必周初人所作。至《商书》中之《盘庚》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》，《周书》中之《牧誓》、《洪范》、《金縢》、《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《君奭》、《多方》、《立政》、《顾命》、《康王之诰》、《吕刑》、《文侯之命》、《费誓》、《秦誓》诸篇，皆当时所作也。"[3]梁、王二氏均认为，尽管《虞夏书》可疑，但二十八篇均出孔子之前，不当晚于春秋时期。

后来的学者对二十八篇的怀疑越来越多，将二十八篇中的许多篇的著作年代后移。顾颉刚《尚书研究讲义》将《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇定在战国至秦汉间，将《甘誓》、《汤誓》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》、《牧誓》、《洪范》、《金縢》、《无逸》、《君奭》、《立政》、《顾命》等视为东周作品，其余《盘庚》、《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》、《吕刑》、《文侯之命》、《费誓》、《秦誓》各篇可信为真。[4] 依顾氏之见，虽然二十八篇中的很多篇的著作年代推后了，但除《虞夏书》外，亦出于孔子之前或者同时代。张西堂《尚书引论》则进一步扩大了出孔子后的《尚书》篇目，在《虞夏书》之外，复指出《甘誓》、《汤誓》、《牧誓》、《洪范》、《金縢》五篇为战国时作品。陈梦家《尚书通论》则将《虞夏书》、《商书》的全部、《周书》的《牧誓》和《洪范》均指为战国时拟

---

① 朱彝尊《经义考》认为伏生所传二十八篇，加《书序》一篇为二十九篇。又孙星衍认为伏生传二十八篇，加武帝时民间所得《泰誓》一篇为二十九篇。

② 参见梁启超《中国近三百年学术史》，第 259 页，中国书店，1985 年，北京。

③ 参见王国维《古史新证》，清华大学出版社，1994 年，北京。

④ 可参见顾颉刚《尚书研究讲义》及其他关于《尚书》的考证。

作，孔子前只有其余大部分《周书》。

晚出未必即精，古史考辨以诚与慎为上。按我的看法，《尚书》二十八篇中除《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇可定为出孔子后外，其余二十五篇均当出于孔子之前。自文体而言，《尚书》中有些篇什是记录帝王之训令和誓词的档案文件，有些篇什则是远古历史的传说。这两类文体在史料学上有不同性质。《尚书》的编定是在古文献的基础上进行的。所谓者"文献"，源出《论语・八佾》，孔子曰："文献不足故也。"郑玄注云："献犹贤也。我不以礼成之者，以此二国之君文章贤才不足故也。"文指文章，献指贤才，由此知古代文献一直有文字记录和口头传说两种方式。《尚书》各篇中，凡是以文字记录方式流传下来的，其真实性就较高，如人们怀疑较少的《盘庚》和以周公为核心的《周书》各篇，而《虞夏书》等篇以"曰若稽古"开篇，显然是后世据口头传说写定的，这些篇很容易染上后世的色彩，甚至被有意地羼杂进后世的思想观念。不过，《尚书》的编定，无论是据文字记录还是据口头传说，都应有一个古文献的来源或者原本。如果整编者基本保留了古文献的本来面貌，自然可以断定为原作；若整编者过多加入后世内容，则可视为整编者之重作；若整编者只略带入后世的语言特色，则仍当以原本之时限为著作时限。依此原则，二十八篇在孔子前当均有原本，唯《虞夏书》中的三篇在孔子后复经整编，而整编者把自己的思想和后世的事实都寓于其中，故不当再视为原本之复述了。

皮锡瑞《经学通论》特明"《尚书》是经非史"之义，[①]《尚书》虽主乎事，然治《尚书》者，必经由事而达乎义，始能明白其为儒家经典之真正意义。《左传》曰："《诗》、《书》，义之府也。"《诗》与《书》都是包含有微言大义的经典，而《诗》以言志，《书》以道事，二者体现微言大义的方式又有所不同。古代帝王之政事可以为后世效法，其所效法者，不是重复古人的事迹，而是汲取其微言大义，以为判断后世之现实政治的原则。刘歆《七略》曰："《书》以决断，断者，义之证也。"皮锡瑞《经学通论》云："案二十九篇，篇篇有义，如《尧典》见为君之义，君之义莫大于求贤审官，其余巡守、朝

---

① 参见皮锡瑞《经学通论》"论《尚书》是经非史，史家拟《尚书》之非"，中华书局，1954年，北京。

觐、封山、濬川，赏功、伐罪，皆大事；《皋陶谟》见为臣之义，臣之义莫大于尽忠纳诲，上下交敬，以致雍熙；《禹贡》见禹治水之功，并锡土姓，分别五服；《甘誓》见天子亲征，申明约束之义；《汤誓》见禅让变为征诛，吊民伐罪之义；《盘庚》见国迁询万民，命众正法度之义；《高宗肜日》见遇灾而惧，因事进规之义；《西伯戡黎》见拒谏速亡，取以垂戒之义；《微子》见殷之亡，由法度先亡，取以垂戒之义；《牧誓》见吊民伐罪，兼明约束之义；《洪范》见天人不甚相远，祸福足以儆君之义；《大诰》见开国时基业未固，防小腆靖大艰之义；《金縢》见人臣忠孝，足以感天，人君报功当逾常格之义；《康诰》见用亲贤以治乱国，宜慎用刑之义；《酒诰》见禁酒以绝乱源，宜从重典之义；《梓材》见宥罪加惠以永保民之义；《召诰》见宅中图大，祈天永命之义；《洛诰》见营洛复政，留公命后之义；《多士》见开诚布公以靖反侧之义；《无逸》见人君当知艰难，毋以太平渐耽乐逸之义；《君奭》见大臣当和衷共济，闵天越民之义；《多方》见绥靖四方，重言申明之义；《立政》见为官择人，尤当慎选左右之义；《顾命》见王者所以正终，当命大臣立嗣子之义；《康王之诰》见王者所以正始，当命大臣保王室之义；《甫刑》见哀敬折狱，轻重得中之义；《文侯之命》见命方伯，安远迩之义；《费誓》见诸侯未征，严明纪律之义；《秦誓》见穆公悔过，卒伯西戎之义。”①皮氏最尊信伏生之学，认为伏生所传二十九篇即《尚书》全部，不信百篇之说，所以他从二十九篇抽绎出的大义，俨然构成了一套系统的儒家政治学说。皮氏所阐发之思想是精彩抑或平庸姑且不论，要在其体现出《尚书》编纂的某种义例。按二十九篇《尚书》为秦博士选编，其选编的原则确实反映出某种统一的政教思想，故汉时有以《尚书》二十八篇对应二十八宿的说法。不过，《今文尚书》的编纂义例所反映的选编者的观念，与《尚书》诸篇本身的思想又有不同。

从《尚书》与儒家在思想上之联系的角度说，《尚书》诸篇可以粗分为两组，出孔子前之二十五篇，可视为包含了春秋前儒家思想，出孔子后之三篇，可以视为战国儒家思想之体现。出孔子前的二十五篇，虽然包括了

① 参见前揭皮锡瑞书“论百篇全经不可见二十九篇篇篇有义，学者当讲求大义不必考求逸书”。

若干篇《商书》,但重点则在于《周书》各篇。《周书》各篇又可分为两类。《洪范》为一类,这一篇旧说箕子作,本属《商书》,而归在《周书》内当别有深义,是儒家思想有承于殷人者,此容别篇叙述。其余各篇为另一类,主要以周公为核心,集中体现西周时的思想观念,这些观念可以说是孔子及其后儒家的滥觞。

康有为是主张孔子作书说的,《孔子改制考》引《孟子·滕文公》云:"夷子曰:'儒者之道,古之人若保赤子。'此言何谓也?"康氏据此云:"古之人若保赤子,在今《书·康诰》中。……以此推之,二十八篇皆儒书,皆孔子作至明。"康有为以孔子为儒家始祖,孔子以前无所谓儒,故《康诰》中即见儒者之道,则作者必为孔子。崔适修正康氏的看法,他在《五经释要》中云:"案《荀子·儒效篇》曰:'周公屏成王而及武王,以属天下,夫是之谓大儒之效。'荀子以大儒称周公,《康诰》乃周公所作以诰康叔者,则《康诰》言若保赤子,正是儒者之道。儒不始于孔子,则二十八篇皆非孔子所作明矣。"崔适虽然反对康有为的孔子作书说,但却与康氏共有一个前提,即二十八篇皆儒书。崔氏用荀子之说证明周公为大儒,其可谓孔子前的儒家,或者说是孔子开立儒门之所本。王国维《殷周制度论》也非常重视以周公为核心的各篇《周书》,其云:"《康诰》以下九篇,周之经纶天下之道胥在焉。其书皆以民为言,《召诰》一篇言之尤为反覆详尽,曰命,曰天,曰民,曰德,四者一以贯之。"王氏所论至精至确。首先出现在《周书》中的命、天、民、德四个概念,为春秋后儒家所尊奉,而由此演发大义,自孔子以降,儒家思想大抵不逾此四者范围。

三 《虞夏书》与孔子后儒家

《虞夏书》包括《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《甘誓》等四篇,其中《甘誓》一篇可能出自孔子之前。武王伐纣,尝作《太誓》、《牧誓》,后来的史官则据夏、商之传说,拟作出夏启伐有扈之《甘誓》与商汤伐夏桀之《汤誓》。王国维说此二誓为周初人作,其所断稍早,《墨子》书中尝引《甘誓》作《禹誓》,则至迟在春秋时已经有了此篇。

《虞夏书》的其他三篇不是虞夏时所作,可以完全肯定。王国维以为

三篇的作时不晚于周初，顾颉刚则以为出秦汉间，而其间还有春秋说、战国说等等，莫衷一是。依我考覈，《虞夏书》中的这三篇均出孔子之后，而三篇并不是同时作成，《尧典》先出，《皋陶谟》随之，二篇或可以视为一组，作成于同一时期；《禹贡》的作成年代在后。

《尧典》等篇著在简册之前，当已有关于尧、舜的故事口头流传。孔子时已经见诸征引。《论语》云："尧曰：咨尔舜！天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。"这段话不见于今本《尧典》，且孔子云"尧曰"，而不称《尧典》，可见当时《尧典》尚未编定。王充《论衡》曰："《尚书》自'钦明文思'以下，谁作也？曰篇家也，篇家者谁也？鸿笔之人也。鸿笔之人何人也？曰孔子也。""钦明文思"云云，出于《尧典》，王充所说，似乎指《尧典》为孔子所作。今人金景芳等学者即认为《尧典》等篇是孔子所编定的。[①]

《尧典》云："帝曰：咨，汝羲暨和，期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。"这段关于历法的话，提示了《尧典》的作成时间。古时置闰，都置于岁末，故只称闰，不称闰月。闰月当指置闰于岁中。今可考知的西周历法均是置闰于岁末，至鲁文公元年才有置闰于岁中的记载，由此可证《尧典》作时不早于春秋中期。[②] 又《左传》中所包含的历法，已是以三百六十五又四分之一日为一年，战国末各国所行之"六历"，也均是以三百六十五又四分之一日为一年，[③]较之《尧典》"三百有六旬有六日"更为精密，所以说，《尧典》的作时定在春秋末、战国初是比较合理的。

《孟子·万章》引《书》云："《尧典》曰：二十有八载，放勋乃徂落，百姓如丧考妣，三年，四海遏密八音。"《孟子》中引用尧、舜故事的地方还很多，如《万章》云："舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧

---

① 参见金景芳、吕绍纲《〈尚书·虞夏书〉新解》中的相关论述，辽宁古籍出版社，1996年，沈阳。

② 日本学者新城新藏云："其以一年之长为三百六十六日，以闰月定四时、正季节，必本春秋中期以后之说而插入者。"新城新藏《考支那古典之年代》，《北大图书部月刊》一卷二期。

③ 参见钱宝琮《从春秋到明末的历法沿革》，《钱宝琮科学史论文选集》，第434、436页，科学出版社，1983年，北京。

于羽山，四罪而天下咸服。”又云：“《书》曰：祇载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽瞍亦允若。”《滕文公》云：“放勋曰：劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。”又云：“《书》曰：洚水警余。”上述引文有见于今本《尧典》者，亦有不见者。而《孟子》所引既已称《尧典》，是其时必有这一篇，从“二十有八载”云云看，今本《尧典》与孟子时的《尧典》必有继承关系。至于《孟子》中所引不见今本《尧典》的尧、舜故事，或是出于《尧典》外的别篇，或是孟子时的《尧典》与今本相比内容有差异。至于《皋陶谟》，可能是与《尧典》内容关联的一篇，《孟子》中也引述过相关的文句，后来才分立出来，其作时与《尧典》同时或稍后。[①]

《尧典》等篇中既保存有远古的历史，又有整编者加入的后世的内容。例如，《尧典》中保存了殷末周初的原始材料。胡厚宣在《甲骨文四方风名考证》中考定，《尧典》中述四方名：东方曰析，南方曰因，西方曰夷，北方曰隩，与甲骨文中出现的四方名：东方曰析，南方曰夹，西方曰朿，北方曰宛，二者相通，《尧典》当是沿用甲骨文的殷末的说法。[②] 竺可桢在《论以岁差定 <尚书尧典> 四仲中星之年代》中考定，《尧典》中关于四仲中星的记述是殷末周初的天文家对于天象的观测。[③] 而岑仲勉在《 <尧典> 的四仲中星和 <史记天官书> 的东宫苍龙是怎样错排的》中说商代只用旬，不分春、夏、秋、冬四季，所以《尧典》中四仲中星的知识不会产生于殷末周初。[④] 按岑氏所论似有可商者。商代用旬，但未必就没有四季的意识。杨树达在《甲骨文中之四方风名与神名》中将四方名释为四时的草木

---

① 按照《书序》，当时有关尧、舜、禹故事之诸篇，即《尧典》、《舜典》、《汩作》、《九共》、《槀饫》、《大禹》、《皋陶谟》、《益稷》，很可能是一组混合的文献，同时作成，其后则有篇目分合变化。又：《左传》僖公二十七年引《夏书》曰：“赋纳以言，明试以功，车服以庸。”与《皋陶谟》：“敷纳以言，明庶以功，车服以庸。”相同，可知《左传》时或已有《皋陶谟》，其年代与《尧典》近似。

② 参见胡厚宣《甲骨文四方风名考证》，《甲骨文商史论丛》初集第二册，成都齐鲁大学国学研究所石印本，1944 年，成都。

③ 参见竺可桢《论以岁差定 <尚书尧典> 四仲中星之年代》，发表于《科学》月刊，1927 年；又收录在《竺可桢文集》，科学出版社，1979 年，北京。

④ 参见岑仲勉《 <尧典> 的四仲中星和 <史记天官书> 的东宫苍龙是怎样错排的》，《中山大学学报（社科版）》第一期，1957 年；又收录在氏著《两周文史论丛》，中华书局。

变化，析谓草木之甲拆，荚谓草木之著荚，秉谓草木之䋣实，宛谓草木之蕴郁覆蔽，分别对应春、夏、秋、冬。故可知殷人已知四季，只是没有四季之名，纪年时但云春秋而已。[①] 竺氏的考证是可以信从的。《尧典》中有殷末周初的材料，并不表示即作于其时，但可以由此推断关于尧、舜故事的记载，可能由来已久。就《尧典》等篇所反映的社会生活情况来看，与传说中的尧、舜时代的氏族社会的特点有近似之处，也就是说在史实上，也能见出一些远古时代的影子。

不过，《尧典》等篇中保存的远古历史，因为已经为整编者按照自己的理想做了很大程度的改造，所以说其作为一份未来的理想社会的蓝图的价值，要远远超过其作为颇难征信的历史史料的价值。

从前述《尧典》称"闰月"的例子，还可推断另一情况，即《尧典》的编者似乎出于鲁地。春秋时虽然有置闰于岁中的历法，但只行于鲁国，周历则与此不同，仍置闰岁末，是否有其他国家也行此历法不可得知。通晓此种历法的很可能是鲁地之人。《尧典》有"直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲"数句，约与《尧典》同时编成的《皋陶谟》中有"宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义"数句，文法上用了"而"字作转和"而无"作转两种，这两种文法《论语》中都有运用，且思想上也有近似，故可以猜测，编定《论语》和编定《尧典》等篇的人，可能是同一批人，《论语》是由孔子门人曾子、有子的弟子们所编成的，《尧典》等篇也可能是孔子弟子或再传弟子的作品。从思想内容上说，《论语》及其后的《中庸》与《尧典》、《皋陶谟》有许多相合的地方。旧说因《尧典》与《中庸》相合，遂断定《尧典》出《中庸》后。不过，既然是二者相合，则既可能《尧典》受了《中庸》的影响。也可能是相反的情况，即《中庸》受了《尧典》的影响。所以，不妨将它们视为一个大体相近的思想系统，同出于孔子之后的以《诗》、《书》为学术之本的思孟一系儒家，其时代约在战国早期到中期，其地域在鲁国，与子思等人围绕鲁缪公活动的时期基本相合。

据蒋善国《尚书综述》考证，出孟子之前的《尧典》等篇至战国末，又

① 参见杨树达《甲骨文中之四方风名与神名》，收在《积微居甲文说》，《杨树达文集》之五，上海古籍出版社，1986 年，上海。

经过传经之儒的数次改编。对《尧典》等篇的改编涉及十二州、十二山、封禅、巡狩等等与秦汉有关的地理和制度。从这些内容多为秦制看，最后的改编可能出自秦博士之手。①

然而，《尧典》等篇所涉及的十二州等等内容，又有虚、实两种可能。如果当时已经有了这样的制度，这样的现实了，《尧典》实录之，则为实；如果《尧典》中先出现了这样的理想，这样的规划，此后的历史再把它转变为现实，则为虚。比较这两种推测，后者的可能性更大一些。因为在战国时期，《周礼》、《尔雅》、《吕览》、《山海经》等有关地理的著作关于州、山、岳，以及封禅、巡守等等的记载，多不一致。如果已经有了确定的制度，则不当有此纷乱的记载。可以想见，这些著作都和《尧典》一样，只是提出各自的理想方案而已，而秦于此后所实际施行的制度，与各家的理想都不完全一样。所以说，《尧典》中的十二州一类的内容，也许不是秦博士改变时加入的，而是战国儒家所设想的理想制度的组成部分。

《禹贡》的作成年代，约在战国中期。因为《禹贡》是一篇专门的地理学著作，其所述的地理不是虚拟的，基本可以考实。《禹贡》九州中有梁州，梁州包括蜀境，而秦惠王九年灭蜀前对于蜀境地理难以了解，所以多数学者承认，《禹贡》作时不超过秦灭蜀之年。但史传之中，梁州之名随即消失，《禹贡》之后出现的《吕氏春秋·有始览》、《尔雅·释地》、《周礼·职方氏》等均无梁州，其原因可能是秦灭蜀后，西南已化为秦郡，有雍州已足以包括梁州，故不再称之。据此看，《禹贡》的作时在灭蜀之后，又在梁州未归雍州之前。可能距灭蜀之年稍后不远。

另有一种情况，可以帮助我们推测《禹贡》的作成时间。《禹贡》堪称一篇经济地理文献，叙述各地物产并转输之贡道，这些贡道均是通过水路到达夏的活动中心冀州的路线。按冀州四至，西距河与雍州为界，南距河与豫州、兖州为界，故各贡道一般以能达于河为目标。而《禹贡》中有两条贡道很特别，它们似乎表明各贡道所指并非河北的冀州，反是河南的卫、曹一带。荆州贡道"浮于江、沱、潜、汉，逾于洛，至于南河"，春秋时南河指

① 参见前揭蒋善国书，第167～168页。

河在卫地的一段,[①]至于南河即进入卫地。徐州贡道"浮于淮、泗,达于河"。古泗与河不相通,春秋末年,人工开凿荷水,使泗水连通济水,所谓"达于河",即是"达于荷"。春秋时的水系可分为二,北方水系以河、济为主,河水由西而东,至于济,遂与济水相通,复往东之水路主要由济水承担。河水通济之后朝东北向流,入卫地,即南河。河北出卫地,少有经济发达之城市,且河水散漫,水利价值不大。南方水系即江、淮、泗等水,自成一体,互相连通,但与北方水系阻隔。荷水的开凿方使南北水系贯通,而交汇之点即曹之陶。陶由于处于交通枢纽之地位,成为当时最重要的经济都会,时有"天下之中"之称。依我推想,自南河东南至于陶的地区,即是《禹贡》各贡道所指的地区。也就是说,《禹贡》所述经济地理,是以春秋至战国初年陶繁荣时的情况为基础的。陶本属曹,曹为宋所灭,复属宋,陶之繁荣即在属宋时期。陶属宋时期,主要是作为经济城市,而战国列强觊觎陶,主要是着眼于它的战略地位。宋王偃时,齐、魏、楚等均曾企图袭取陶。后卫终为齐所灭,陶为齐所取。远在西方的秦不甘心陶落入齐,兴兵伐齐,陶复归秦,作为秦相魏冉的封地,冉死,秦收陶为郡。在这一往复争夺的过程中,陶由经济城市转为重要的战略城市。[②]《禹贡》若确以陶之地理为其描述贡赋的基础,则其所据必是陶之繁荣时期,不会据其频被战乱之时,所以当在周赧王二十九年齐灭宋之前。这样可把《禹贡》作成时间的上限定在秦灭蜀之年,即公元前三二九年,下限定在齐灭宋之年,即公元前二八六年。

与《尧典》等篇出于鲁地之儒家稍异,《禹贡》有可能出于子夏之徒,子夏居卫地之西河,正处天下之中,故子夏之儒最有可能熟悉天下地理。当然这仅为一种推测,尚待更多证据的发现。而从地理及田赋多优于秦人看,[③]此篇与《尧典》等篇一样,可能亦经过秦博士之改编。

---

① 参见谭其骧主编《中国历史地图集》第一册,第24~25页,春秋时期郑宋卫地图,地图出版社,1982年,上海。

② 关于春秋末至战国初陶的经济、政治与战略地位,可参见史念海《释〈史记货殖列传〉所说陶为天下之中——兼论战国时代的经济都会》,《河山集》,三联书店,1963年,北京。

③ 参见卫聚贤《禹贡考》,《语言历史研究所周刊》卷四,三十八期。

《禹贡》之作，与《尧典》、《皋陶谟》一样，可视为战国时期儒家托古而提出的未来的社会理想。王国维《殷周制度论》尝指出，周人为政之精髓，即在以制度、典礼为道德之器。此后之儒家亦一贯以道德与制度为兼重。《尧典》、《禹贡》等篇的意义正在于此。在这些由孔子之后的儒家所编纂的经典中，包含有重要的未来制度上的设想，天下贡赋、九州分野、封建畿服、封禅巡守等等，都是未来制度的组成部分。同时应该注意到，这时的儒家的制度理想并不是统一的，但也能够大致看出其源流和分际。按照我的推测，处于鲁地的儒家，其理想始于《尧典》，而成于《王制》，前者尚是托古而言，后者则是很明显的表达儒家政治理想的"素王之制"。处于卫地及此后三晋一带的儒家，其理想始于《禹贡》，而成于《周礼》，前者只是集中在一个方面，后者则是集大成的制作。

学者通常以为，《禹贡》仅仅是一篇地理或经济地理的文献，甚至说它本来是熟悉地理与经济的史官所作，后被强纳为儒家的经典。此种看法低估了《禹贡》作为一篇儒家经典的价值。《禹贡》的九州之说，尤其具有尊天子而大一统的色彩，其一方面反应了当时社会发展的历史趋势，另一方面又极力在这种新趋势中确立儒家的道德之统。《禹贡》所叙述各地物产及转输之道，其实是春秋末期早期商业出现较大发展的反映，而早期商业的发展，是国家一统、民族融合的动力之一。李亚农说："在春秋末期大规模地发展起来的商业资本，要求全中国市场的形成，这不单是促进了血液的混合，文化的同一，言语的一致，并且提出了成立统一的民族国家的要求，秦始皇的出现，仅仅是迟早的问题了。"①这种解释有一定的道理，尽管它不是唯一的理由。我们不宜把大一统的出现，仅仅看作是由经济因素所决定的。《禹贡》之尊天子，将物产与转输限制在为天子贡赋，与纯粹的商业活动是很不同的。司马迁《史记・货殖列传》曰："老子曰：'至治之极，邻国相望，鸡狗之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。'必用此为务，輓近世涂民耳目则几无行矣。太史公曰：夫神农以前，吾不知已。至若《诗》《书》所述，虞夏以来，耳目欲极声色之

① 参见李亚农《西周与东周》，第174页，上海人民出版社，1956年，上海。

好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐，而心夸矜势，能之荣使，俗之渐民久矣，虽户说以眇论，终不能化。故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。”以此而论，《禹贡》亦有不能禁行，遂因势利导之义。

四 《洪范》与数度之学

据《书序》曰：“武王胜殷，杀受，立武庚，以箕子归，作《洪范》。”《尚书大传》记箕子“于十三祀来朝，周武王因其朝而问《洪范》。”则《洪范》当是殷周之际，箕子所作，当是由箕子所传下来的殷人之法。《左传》三引其文，《说文》六引其文，均称之为《商书》；而《书序》则列在武王伐殷之《太誓》、《牧誓》、《武成》等篇之后，属《周书》。

《洪范》的作者旧说箕子，作成年代即在周初。这种传统说法遭今人反对，而新定之作成时间多在孔子后，是战国时之拟作。今人刘节作《洪范疏证》，证明《洪范》出战国末。此外如张西堂《尚书引论》，反驳刘节之说，认为《洪范》出战国初中叶。张氏此说信从者颇多。蒋善国《尚书综述》认为，《左传》引《洪范》共三处，文公五年引“沈渐刚克，克明柔克”，成公六年引“三人占从二人”，襄公三年引“无偏无党，王道荡荡”。《左传》的作者必已见到过《洪范》，即《洪范》作成不晚于《左传》。这是《洪范》作成时间的下限。在《墨子·兼爱》有云：“且不惟《誓命》与《汤说》为然，《周诗》即亦犹是也。《周诗》曰：‘王道荡荡，不偏不党，王道平平，不党不偏，其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所视。’”所引《周诗》八句中，前四句与《洪范》略同，后四句与《诗·大东》略同。这表明墨子时《洪范》尚未成篇，假使前四句当时确在《洪范》中，墨子不当把它叫做《周诗》。《洪范》中的四句应当是后来从《周诗》中节略成的，所以，《洪范》的成篇不当早于墨子。这是《洪范》作成时间的上限。[1]

蒋氏所考犹有可商之处。墨子引《周诗》与《洪范》文同，有两种可能，即或《洪范》取《周诗》，或《周诗》取《洪范》，无论是哪种可能，都不排

---

① 参见前揭蒋善国书，第230~232页。

除墨子时《洪范》与《周诗》同时已有。假定墨子知道《洪范》与《周诗》中同有一段关于王道的文字，墨子欲引之，将称《洪范》呢？还是称《周诗》？从上下文义分析，显然是将称引后者。从《左传》引《洪范》称《商书》可知，当时人们把《洪范》视为商代文献，而此处墨子行文，欲夏、商、周并列，既称夏之《誓命》，商之《汤说》，自然续称周之《周诗》。若又引商之《洪范》，则文义十分不类。

墨子所引《周诗》，与《小雅·大东》略同，当是当时流传的《大东》篇。《毛诗序》云："《大东》，刺乱也。东国困于役而伤于财，谭大夫作诗以告病焉。"郑玄《诗谱》以《大东》篇为刺周幽王的诗，作于幽王时。《诗》中另有一篇也与《洪范》有近似的文字，即《小雅·小旻》篇。《洪范》述五事云："一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。"《小旻》云："国虽靡止，或圣或否，民虽靡膴，或哲或谋，或肃或艾，如彼流泉，无沦胥以败。"《洪范》里肃、乂、哲、谋、圣五者均见于《小旻》。按《毛诗序》云："《小旻》，大夫刺幽王也。"①可知《小旻》、《大东》二篇均是刺幽王的诗，作于幽王时。比较《洪范》与《大东》、《小旻》三者的前后关系，第一种可能是《洪范》袭取《大东》、《小旻》，第二种可能是《大东》、《小旻》袭取《洪范》。还有第三种可能，即《洪范》与《大东》、《小旻》同取于此前的思想材料，三者作于同一时期。这种可能较另两种更合情理。要接受第一种可能，需要解释为什么《诗》中只有幽王时的诗袭取《洪范》，而此前如文、武、成、宣时的诗没有这样的例子。要接受第二种可能，则需要解释为什么《洪范》只袭取幽王时的诗，而不取其他时代的篇什。如果《诗》与《洪范》互引的例子只有一个，那么可以归之于偶然，而事实是出现了两个例子，则不得不作上述疑问。所以，我倾向于把这三者同归于幽王时的作品。

今人金景芳、李学勤等人认为，《洪范》是西周时的作品，然至于作于西周何期则未有详论。李学勤说："屈万里《尚书释义》有一个新的意见，

① 郑玄《诗谱》以为《小旻》为刺厉王之诗，陈子展《雅颂选译》是毛而非郑，本书从陈氏说。参见陈子展《雅颂选译》，古典文学出版社，1957年，上海。

他提出《洪范》‘庶征’节有‘王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日’等语，认为师尹在卿士之下，与《诗》、《书》及早期金文不合。查西周晚期金文多父盘，其铭文有‘使利于辟王、卿事、师尹’，‘卿事’即‘卿士’，次等正与《洪范》一致。因此，屈说是不能成立的。”①按屈氏主张《洪范》出战国时代，其说确有可商之处，但他既考明《洪范》中王、卿士、师尹句与早期金文不合，若以此说明《洪范》不像旧说的出于西周初年，是很有说服力的。而李氏从西周晚期金文中找到了与《洪范》相同的例证，以此说明《洪范》有出于西周晚期的可能性，也是合理的。屈、李二氏实际上是为《洪范》的作时给出了一个上下限。

断定《洪范》出西周末幽王时，还有一个历史背景上的推测。陈梦家依《尚书》之体例，将今文《尚书》各篇分为诰命、誓祷和叙事三类，《洪范》属于叙事类文体。② 不过在叙事类诸篇中，《洪范》是很特殊的，甚至说在整个《尚书》中，《洪范》都有明显的特殊性。在汉代通行的河出图、洛出书之说，把《周易》、《洪范》神圣化了。郑玄《六艺论》云：“河图、洛书，皆天神言语，所以教告王者也。”就《洪范》而言，本当是天神锡禹，所谓王者即是指夏禹，而周初箕子陈《洪范》于武王，是藉此教告武王。即便《洪范》真的自古相传，其何以在幽王时受到人们的重视呢？《史记·殷本纪》云：“幽王二年，西周三川皆震。伯阳甫曰：‘周将亡矣。夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而填阴也。阳失而在阴，原必塞；原塞，国必亡。夫水土演而民用也。土无所演，民乏财用，不亡何待！昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川原又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡国之徵也。’”伯阳甫之所以发出“周将亡”的预言，表面看是根据三川地震的灾异现象，而其说之根本则在指出当时的天地之序与人事之序都已陷入到混乱的局面。此一混乱局面的形成可以溯自周厉王，至幽王已无可挽回。而值此兴亡之际《洪范》之重现，颇有警诫之意。《洪范》的根本恰好在于为天人提供一个合理的秩序，其秩序的基础

① 参见李学勤《周易经传溯源》，第22页，长春出版社，1992年，长春。

② 详见前揭陈梦家书，第309～310页。

在于阴阳五行，为古之数度之学。依此推论，《洪范》所教告之王者，或者是幽王之后的中兴之主，或者是依伯阳甫预言周亡之后的新命之王。如同历史学家所注意到的，在两周之际，社会政治与思想观念都发生了重要的变革，《洪范》当是顺应这一变革而出现的。

《洪范》遂托之夏禹，其实是殷人之法。方孝岳《尚书今语》谓《洪范》为殷代巫祝之书。《庄子·天运》载巫咸诏曰："天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶，九洛之事，治成德备，监照下土，天下戴之，此谓上皇。"这里记述的巫咸之言，与《洪范》内容十分类似。巫咸是殷太戊之臣。其名见于甲骨卜辞，又见于《尚书·君奭》。《山海经》、《楚辞》、《庄子》、《吕氏春秋》等书均称巫咸为殷之巫祝。如巫咸这样的巫祝，在当时的具有一项重要的本领，即是沟通天人。《史记·殷本纪》云："亳有祥桑谷共生于朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊陟，伊陟曰：'臣闻妖不胜德，帝之政其有阙欤？帝其修德。'太戊从之，而祥桑枯死而去。伊陟赞言于巫咸。"此段记述中，伊陟谏太戊修德以禳妖，又将此事赞言于巫咸，为什么要赞言于巫咸呢？因巫咸为巫祝，可以沟通天人，所以，赞言于巫咸即告于天，巫祝为天人间之传达者，天子需有巫祝之辅助才能称奉天命。

此类观念出于殷人，周人于此观念有所继承，又稍有改变。《史记·周本纪》云："武王至于周，自夜不寐，周公旦即王所曰：'曷为不寐？'王曰：'告女。维天不享殷，自发未生，于今六十年，麋鹿在牧，蜚鸿满野。天不享殷，乃今有成。维天建殷，其登名民三百六十夫，不显亦不宾灭。以至今，我未定天保，何暇寐？'王曰：'定天保，依天室。悉求夫恶，贬从殷王受，日夜劳来，定我西土，我维显服，及德方明。'"按武王既克殷，天命自然已由殷转顾于周，但武王犹以天保未定。而依周公谏言，武王定天保的途径唯在修德，此与殷人依巫祝而定天保已经不同。尽管在太戊时，伊陟的建议也是修德，但是毕竟同时要借助于巫咸之力。《周本纪》云："武王已克殷，后二年，问箕子所以亡，箕子不忍言殷恶，以存亡国宜告，武王亦丑，故问以天道。"由此而言，殷之所以灭亡，有殷纣不修德以及背弃天道两重原因，箕子所陈于武王者，讳纣失德，而将存亡之宜主要归之于天道。箕子所言天道，即是《洪范》。箕子在殷为父师，其职当类同于掌《洪范》之法的巫祝。

从《洪范》篇的内容看，其中包含了很多修德的内容，但更重要的是无论德业政事，都被纳入一种数度之中，天命依乎数度，人事亦依乎数度，故得在数度中达成天人之合一。所谓数度，见于《庄子·天下篇》，其云古之道术"其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。"数度旧解作礼乐制度，此一解释中颇有含混不清处。上古数度之学，掌之在史。相比于殷人以巫祝为尚，周人则以史为重。王国维《释史》考史之本职，一在持筭，一在持筴，而古筭、筴同物，筭、筴二字亦可互用。王氏的重点虽在说明持筭、持筴均为史官之事，其于持筭之史与持筴之史也做了约略的区分。[①] 西周时期史官最盛，史官约分两大类，一类史官掌作王命、宣王命，如见于两周金文的乍册、内史、尹氏等史官，此或为持筴之史；另一类史官掌数度之学，如《周礼》太史所掌六典、八法、八则，均是国家之大法；冯相氏掌十二岁时，保章氏掌星辰日月之变动。王国维并指出，古者卜筮亦属史事，与冯相氏、保章氏同属持筭之史，二者则是天命、天道之学。至于孙诒让所说《周礼》掌书四官，小史、外史、御史、天府，收藏当代典章、四方之志与三皇五帝之书者，则为其附属。《洪范》之数度，自然与《周礼》史官之职不尽相同，《洪范》九畴：一曰五行，二曰五事，三曰八政，四曰五纪，五曰皇极，六曰三德，七曰稽疑，八曰庶微，九曰五福六极。可以说是依天人之际推演出的国家大法，其当由太史一类的史官所掌，而其实现则当涉及国家官守之全部，非唯史官所能施行。其中三、五、六、八等等，即是推演之数度，如《庄子·天下篇》所谓"其数一二三四是也，百官以此相齿"。至于《洪范》的推演是否如后世推演五行一样有某种数理，已难以考知，而以后溯前，存在着某种可以推演的数理是有可能的。

箕子为武王陈《洪范》，但周人的制度并不完全依《洪范》而制定。周初所制定的周人制度并不全承殷人之法。王国维《殷周制度论》谓周人制度的核心是，以尊尊、亲亲二义，上治祖祢，下治子孙，旁治昆弟，而以贤贤之义治官，由此生经礼三百，曲礼三千。故此说，西周之制度乃以不同于殷人的尊尊、亲亲、贤贤之义而创立的礼乐为根本，而以承自夏、殷的天

---

① 详见王国维《释史》，《观堂集林》第一册，第263～274页，中华书局，1959年，北京。

命、天道之术为辅。周之大史、小史之属，均掌礼法，而其地位尤高于掌天命、天道之学的冯相氏、保章氏以及掌卜筮之史。

五　《洪范》五行说的起源与传衍

《洪范》对后世影响最大的是五行说。“五行”一词始见于《尚书·甘誓》：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。”按《甘誓》篇的作成年代估计在西周时期。《甘誓》为夏誓，其与商誓《汤誓》及周誓《太誓》、《牧誓》合为三代之誓，周誓或许作于当时，而夏、商二誓当是西周史官模拟周誓而作。至于《甘誓》与《洪范》二者孰早孰晚，则难以论定。《甘誓》中的五行或即《洪范》中之五行。《洪范》传为禹之大法，有扈氏威侮五行，即有犯于禹之洪范，故启举兵讨伐。惟《甘誓》中仅有五行、三正等语，至于何谓五行、三正，则并无说明，后世学者对此聚讼纷纭，故仍当以《洪范》为五行说之源头。前已考定《洪范》出幽王时，则幽王时已有五行说。《周语·郑语》记郑桓公为司徒，问于史伯，史伯言及“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物”，又言及“和五味以调口”。史伯之言可能是根据《洪范》。《洪范》数说五行次序为水、火、木、金、土，与史伯所说正好相同，史伯不过是反过来数说而已。《洪范》五行，于水、火、木、金、土之外，只有咸、苦、酸、辛、甘五味，尚未见如五音、五色、五方之类更多的推演，此亦与史伯之言相合。郑桓公与史伯均幽王时人，故亦证明幽王时已有五行说。

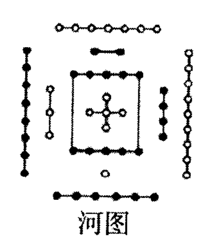
虽然在幽王时已有五行说，当其时的五行说还是十分朴素的观念。《洪范》五行的“行”字取“用”义，《周礼·夏官》司爟“掌行火之政令”，郑玄注云：“行，用也。”由此而言，五行即五用，犹言五种有用之物，《左传》所谓“利用五材”是也。《洪范》之五行，于水、火、木、金、土之间尚无明确的相生相胜关系，其意义唯在以五概称。考诸史传，春秋前周人称五者不多见，唯《尚书·吕刑》中有“五刑”。《洪范》中除五行外，还有“五事”、“五纪”、“五福”等，可以说以五概称这种观念模式自《洪范》始。以五概称有什么特别的意义呢？《说文》云：“五，五行也，从二，阴阳在天地间交午也。”许慎的解释显然非五字本义，而是在后世思想基础上提出的衍义。五初文作×，于省吾云：“凡纪数字均可积书为之，但积至四画已觉其繁，

势不得不化繁为简，于是五字以×为之。”[①]此为对五字本义最朴素简明的解释。五在数字中地位特殊，其正处一至九之中，如后来《子华子》所云：“五居中宫，数之所由生，一纵一横，数之所由成。”一至四即数之生，六至九即数之成，所以五为数之中宫。若以一至四为二阳二阴，六至九亦二阴二阳，则五正如许慎所云，是“阴阳在天地间交午也”。因为举五可涵盖阴数和阳数，故称五则于数为全。若将某一事物分类，四则不足，六则有余，唯五能完全地表示出来。

这种对五及阴阳数的理解产生于何时，颇难辨清，只能稍加推测。对五的尊崇若只依史传考虑，可能与河图有关。《尚书·顾命》中首先出现河图的记载，《论语》中亦言河不出图，是自西周至春秋时已有河图之传说。《易传·系辞》云：“河出图、洛出书，圣人则之。”河图之外，又有了洛书。洛书当是河图之后新出的传说。《管子·小匡》曰：“昔人之受命者，龙龟假，河出图，洛出书，地出乘黄，今三祥未见有者。”则河、洛之外又加上了乘黄，以足成三祥。《管子》此篇当晚出于《系辞》。在《系辞》之前，似乎并没有关于洛书的传说，《广博物志》引《尸子》中有禹受河图的记载，如按后世说法，当是禹受洛书，可见《尸子》的作者尚不知有洛书。《系辞》言河图、洛书，也颇为笼统，不像汉人那样，分别说《周易》出于河图，《洪范》出于洛书。河图、洛书二者相较，河图西周时已有，至孔子时说河不出图，或许尚知河图为何物。但一者西周之河图与战国末年河图、洛书并称时的河图是否一样，已不可知；二者战国时的河图、洛书与流传后世的河图、洛书是否一样，也已不可知。不过，仅就河图所表示的数的观念而言，在西汉扬雄之《太玄》中曾得到过系统说明，估计这种数的观念应该来源古老，在汉代已经广泛流行，故不应与先秦相差太远。我们不妨在一种比较宽泛的限定下，引用河图来说明与《洪范》五行相关的问题，其目的在于说明一种相同的结构或图式。今所见的传世之河图是以五为中心的，河图的中央符号其数为五，其四向分列一、二、三、四，表示数之所生，再外分列六、七、八、九，表示数之所成，这种数与数的关系，与《子华子》所

① 参见于省吾《释一至十之纪数字》，《甲骨文字释林》，第97～98页，中华书局，1979年，北京。

言正好相合。



河图

扬雄《太玄·玄数》尝论述河图之数云："一六为水，为北方，为冬日；二七为火，为南方，为夏日；三八为木，为东方，为春日；四九为金，为西方，为秋日；五五为土，为中央，为四维日。"扬雄不仅解释了河图中的数的关系，而且将河图表示的数的关系与五行关联在一起了，其说最关键的一点即是把数及数的配合作为五行之核心，而不在于水、火、木、金、土五者的物质属性。

《洪范》中的五行，与"五事"、"五纪"、"五福"等都是以五概称某一类事物。五行并不比其他的更基本，只是诸类之一，类与类之间没有推演关系。可以说以五概称这一想法实较五行说更早一些。《左传》昭公十七年郯子来朝，为昭子述上古纪时之法。其云黄帝以云纪，炎帝以火纪，共工氏以水纪，太皞氏以龙纪，少皞氏以鸟纪。以鸟为纪，各有鸟官，凤鸟氏为历正，玄鸟氏为司分者，伯赵氏为司至者，青鸟氏为司启者，丹鸟氏为司闭者。依郯子所论，纪时之法包含了以五概称，即云、火、水、龙、鸟，其中以鸟为纪，亦包含了以五概称，即正、分、至、启、闭。但无论是黄帝以下诸帝之五纪，还是以鸟为纪的五鸟官，均没有与五行关联，郯子所论或援自春秋前之传说。

至春秋时，五行说已基本成立，其标志则为渐衍出五行相与相胜之义。王引之《春秋名字解诂》释春秋时与五行有关的名字："秦白丙，字乙。丙，火也，刚日也，乙，木也，柔日也。名丙字乙者，取火生于木，刚柔相济也。郑石癸，字甲父。癸，水也，柔日也；甲，木也，刚日也。名癸字甲者，取木生于水，又刚柔相济也。卫夏戊，字丁。戊，土也，刚日也，丁，火也，柔日也。名戊字丁者，取土生于火，又刚柔相济也。郑印癸，字子柳；

柳读为酉,《说文》:柳,从木,丣声。丣,古文酉,是酉柳声相近,故借柳为酉也。王按:癸,水也,柔日也,酉,金也,刚日也。名癸字酉者,取水生于金,又刚柔相济也。"可见春秋之世,不仅五行与干支配合,且有五行相生之说。至五行相胜说的产生似晚于五行相生说,但亦在春秋时。《左传》哀公九年记史墨曰:"盈,水名也。子,水位也。名位敌,不可干也。炎帝为火师,姜姓其后也。水胜火,伐姜则可。"《左传》昭公三十一年记史墨曰:"六年及此月也,吴其入郢乎!终亦弗克。入郢必以庚辰,日月在辰尾。庚午之日,日始有谪。火胜金,故弗克。"两例都是以五行相胜而说吉凶。而《墨子》书中有"五行毋常胜",可知最迟在《左传》、墨子时,已有五行相胜之说。

自春秋至战国,五行说得以迅速发展。首先体现在以五概称的情况增多,且均与五行串联在一起。如五味、五色、五音等等。五行的相生或相胜关系也贯彻到其他事类中。为配合五行,往往要将原来自然而然地以六、四等数概称的事类加以增减。《左传》文公七年晋郤缺尝言及"水、火、金、木、土、谷,谓之六府",春秋前五行仅仅被朴素地理解为五材或五用,故人们于五行之外加"谷",合为六府。其时五行尚无相生相胜之抽象意义,在五行外增加一"谷",未尝不可。至五行说行后,多出来的这一"谷",成了五行的赘疣,故此后多言五行,少有言六府者,已增之"谷",复被删除。而诸如四方、四岳、四季等均被增加为五方、五岳、五季,如此等等,演变的越来越复杂,越来越广泛。

五行说对儒家的影响,最早见诸子思、孟子。《荀子·非十二子》云:"略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其说而祗敬之曰:'此真先君子言也。'子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。"思、孟之传五行说,于史传中唯有此一种记载。由于传世的思、孟著作中没有任何有关五行的词句,所以后人多不信荀子之说,或将文中的五行曲解为五伦或五常。不信荀子的学者往往抱有水、火、木、金、土之五行说一定晚出于思、孟的成见,而将文中的五行说释为五伦或五常,曲解以求疏通。我以为思、孟的五行就是水、火、木、金、土五行,五行之出现远早于

思、孟，思、孟精于《诗》、《书》，必知五行。枚乘《七发》云："若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦，使之论天下之精微，理万物之是非。孔、老览观。孟子持筹而筭之，万不失一。"可见汉人犹知孟子以擅筹算闻名天下，而筹算正是五行之学的必要组成部分，通过筹算，才能从五行推而广之，至于天地万物。若仅就五伦或五常言之，自不必筹算而后可。且五伦或五常，即使思、孟所论与荀子所说不同，荀子亦不至于称其"僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解"，荀子所非者，应该是指思、孟的筹算五行之学。

五行说产生后，对当时的齐地产生了很大影响，且为齐地学者所推演。齐国管子一派学者，曾根据五行说，创制十月历，《管子·幼官图》有正副十图即这种历法的蓝本。这种历法将一年按五行分为五季，每季两月，每月三十六天。这种历法虽然彻底贯彻了五行说，但一年仅三百六十日，其价值较当时已十分精密的十二月阴阳合历相差甚远，故未闻实行于中国。① 其后，邹衍以五行说为基础创立了五德终始说，遂成为五行说之集大成者。《史记·封禅书》云："齐威宣王之时，邹子之徒论著终始五德之运。"《史记集解》引如淳注云："今其书有《主运》，五行相次转用事，随方面为服。"注又云："今其书有《五德终始》，五德各以所胜为行。"邹衍以虞为土德，夏为木德，商为金德，周为火德，均按照相胜的次序运转，周之后的新王朝自然就是水德了。五德终始说被视为历史发展的规律。

齐地五行说的兴盛，影响了后世经学。先秦时五行说从《尚书》中分出，主要作为一种诸子学说，至汉代复入经学，为今文《尚书》家所传。汉代今文《尚书》家讲《洪范》五行，基本上都是受齐人五行学的影响。

六　今古文《尚书》与五行传

汉代的《尚书》学有今古文之分。《汉书·艺文志》云："《易》曰：'河

① 按：《管子·幼官图》中正副十图包含十月历，是刘尧汉、卢央在《文明中国的彝族十月历》一书中提出的，其说颇有启发。但笔者并不赞成刘氏等关于十月历是上古中国曾经实行过的历法的说法，此说尚于古无征。我以为十月历不过是战国时依五行说的创制，是一种未实行的历法。

出图，洛出书，圣人则之。'故《书》之所起远矣。至孔子纂焉，上断于尧，下讫于秦，凡百篇，而为之序，言其作意。秦燔书禁学，济南伏生独壁藏之。汉兴亡失，求得二十九篇，以教齐鲁之间。讫孝宣世，有欧阳、大、小夏侯氏，立于学官。"据班氏说，汉代今文《尚书》共有欧阳、大、小夏侯三家，其学皆出于济南伏生。

伏生曾是秦博士，文帝时教授于齐鲁，以今文二十九篇授济南张生及千乘欧阳生。张生、欧阳生共录伏生教授之语，成《尚书大传》四十一篇。①

此后伏生弟子欧阳生授同郡儿宽，儿宽又从孔安国学，转授欧阳生之子世，世相传至曾孙高，武帝时立为博士，由是《尚书》有欧阳之学。传《欧阳章句》三十一卷。欧阳氏世传其学，至东汉欧阳歙，八世为博士。除家传之外，欧阳《尚书》还授济南林尊，尊以授平当及陈翁生，翁生授殷崇及龚胜，当授朱普及鲍宣。普授沛国桓荣，桓氏世传欧阳《尚书》。荣授丁鸿、何汤、张酺。荣子郁授弘农杨震，杨氏亦世传欧阳之学。

伏生弟子张生授夏侯都尉，都尉授族子始昌，始昌授族子胜，胜又师儿宽门人简卿，问学于欧阳氏，后立为博士，由是《尚书》有大夏侯之学。传《大夏侯章句》二十九卷。夏侯胜授周堪及孔霸，霸传子光，堪授牟卿及许商，商授唐林、吴章、王吉、炔钦。

夏侯胜又授从父子建，建复师事欧阳高，又从五经诸儒问与《尚书》相出入者，为《小夏侯章句》二十九卷，后立为博士，由是有《尚书》小夏侯之学。夏侯建授张山拊，山拊授李寻、郑宽中、张无故、秦恭、假仓，宽中授赵玄，无故授唐尊，恭授冯宾。

欧阳、大、小夏侯三家今文《尚书》成为两汉《尚书》学的主流。欧阳《尚书》立学最早，武帝建元五年始立五经博士，所立《尚书》博士即欧阳高。在西汉的三家今文《尚书》中，《欧阳章句》出现最早，其学多承伏生

---

① 《四库全书》授伏胜《尚书大传》四卷，《补遗》一卷。《四库全书简明目录》云："据玄序文，乃胜之遗说，而张生、欧阳生等录之也。其文或说《尚书》，或不说《尚书》，大抵如《易乾凿度》、《春秋繁露》，与经义在理合之间，而古训旧典，往往而在，所谓六艺之支流也。"清卢文弨又有《续补遗》一卷，陈寿祺作《定本》五卷。

之旧，最得伏生正传。汉初伏生之学还是比较笃实的，在解经上较多地保存了先秦古义且合乎古礼，故被后人尊为西汉经学之代表。①

甘露三年，宣帝诏学者于石渠阁论五经同异，欧阳、大、小夏侯三家皆至，结果传大夏侯之学的周堪论经第一，大、小夏侯《尚书》亦得立为博士。欧阳、大、小夏侯同出于伏生，在经说上当大同小异，惟章句上略有不同，故分为三家。《大夏侯章句》中可能有比较多阴阳灾异的内容，夏侯始昌、夏侯胜均精擅五行之说，闻名当世。

《小夏侯章句》最后出，夏侯建博采众说，于章句上下的功夫多。与大夏侯相比，小夏侯长于章句，较为细碎，大夏侯长于大义，较为疏略。《汉书·夏侯胜传》云："胜从父子建，字长卿，自师事胜及欧阳高，左右采获，又从《五经》诸儒问与《尚书》相出入者，牵引以次章句，具文饰说。胜非之曰：'建所谓章句小儒，破碎大道。'建亦非胜为学疏略，难以应敌。建卒自颛门名经。"②

汉代今文《尚书》学的兴盛，汉帝之推崇与公卿世族家传是两个不可忽视的原因。《汉书·欧阳生传》记儿宽为武帝讲经事云："宽有俊材，初见武帝语经学，上曰：'吾始以《尚书》为朴学，弗好，及闻宽说，可观。'乃从宽问一篇。"《尚书》欧阳学之立，未尝不与此事有关。此后夏侯胜为昭帝的师傅，此是汉帝通习《尚书》之始。宣帝时，大、小夏侯学大兴，或即由此。宣帝之后，汉帝多习夏侯《尚书》，如孔霸为元帝师，郑宽中为成帝师。由于汉帝的推崇，夏侯《尚书》成为西汉中后期最显贵的经学，治夏侯《尚书》者，多位列公卿。至东汉，情况发生了变化，明帝从桓荣受欧阳《尚书》，荣子郁又先后教授章帝与和帝。章帝时仿宣帝石渠故事，诏学者于白虎观论五经异同，桓荣弟子丁鸿论经第一。这中间免不了章帝即习欧阳《尚书》的因素。其后，桓郁子焉，教授安帝、顺帝，杨震孙赐，教授灵帝。

---

① 参见皮锡瑞《经学历史》，第90页，中华书局，1959年，北京。又按：皮锡瑞最推崇伏生《尚书大传》，尝作《尚书大传疏证》七卷，认为伏生之学是西汉经学的代表，用精而不在博，最能发挥微言大义。

② 按：《汉志》著录《欧阳章句》三十一卷，《大、小夏侯章句》各二十九卷，《大、小夏侯解故》二十九篇。《隋书·经籍志》云："永嘉之乱，欧阳、大、小夏侯《尚书》并亡。"清人陈乔枞有《欧阳夏侯遗说考》。

欧阳《尚书》取代了夏侯《尚书》，成为东汉《尚书》学之至尊。治欧阳《尚书》者，尤以桓、杨二氏成为东汉最重要的儒学世家。不过，需要说明的是东汉之欧阳《尚书》已非西汉之旧。欧阳《尚书》传至西汉末，至为繁琐，朱普所传章句，多至四十万言，桓荣减为二十三万言，桓郁又减至十二万言，由是有《桓君大小太常章句》。东汉所传之欧阳《尚书》，主要是指桓氏学，所以说东、西两汉欧阳《尚书》之面貌并不完全相同。

皮锡瑞《经学历史》谓汉西汉元、成二帝至东汉，为经学之极盛时代。皮氏云："其所以极盛者，汉初不任儒者，武帝始以公孙弘为丞相、封侯，天下学士靡然向风。元帝尤好儒生，韦、匡、贡、薛，并致辅相。自后公卿之位未有不从经术进者。青紫拾芥之语，车服稽古之荣。黄金满籯，不如教子一经。以累世之通显，动一时之羡慕。后汉桓氏代为师傅，杨氏世作三公。宰相须用读书人，由汉武开其端，元、成及光武、明、章继其轨。经学所以极盛者，此其一。"①诚如皮氏所论，经学在两汉士大夫之养成过程中起了至关重要的作用，而在此过程中，《尚书》之学尤其突出。凡事有利则有弊，汉帝之尊经崇儒，使博士弟子倍增，至东汉虽仅置十四今文博士，但汉末太学诸生多至三万人。今文经学成为仕进必由之途，求取利禄之器。章句之学也日渐繁琐而空疏，而基于家法、师法而成的传注，凌替于本经之上。《汉志》尝云："后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体，说五字之文，至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言，安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。"班氏所论正是指元、成之后今文经学之流弊。

汉代古文《尚书》的影响，不及今文。古文《尚书》之传，始于孔安国。汉初，鲁恭王刘余为扩建宫室，坏孔子壁，于壁中得《尚书》、《春秋》、《论语》、《孝经》等古文经典数十篇。鲁恭王将这批经典交给了孔子后人孔安国。孔壁中所得古文《尚书》，共四十五篇，其中传自伏生的今文二十九篇皆在其中，另有十六篇则为今文所无。孔氏遂将其中与今文相同的二十九篇由古文改隶为今文。

---

① 参见前揭皮锡瑞书，第101页。

孔安国将所得的古文《尚书》全部献诸武帝，但因遭巫蛊事，未得立于学官。孔氏所献古文《尚书》被收藏于朝廷，而孔氏只能在民间传授古文《尚书》。但是，孔氏讲授古文《尚书》，只是讲授与今文相同的二十九篇，大概是把古文原本与转隶的今文一起参覈，而多出的十六篇则没有传授，这十六篇被称为《逸书》。《汉书·艺文志》云："刘向以中古文校欧阳、大、小夏侯三家经文，《酒诰》脱简一，《召诰》脱简二，率简二十五字者，脱亦二十五字，简二十二字者，脱亦二十二字，文字异者七百有余，脱字数十。"刘向所见中古文即是孔壁本，孔壁本与今文本差异如此之大，是以足使孔氏之学别立一家。孔安国授都尉朝、司马迁，都尉朝授庸生，庸生授胡常，常授徐敖，敖授王璜、涂恽，恽授桑钦。此为西汉的古文《尚书》学。

西汉古文《尚书》学主要在民间传习，其所传习者为与今文相同之二十九篇，这一点无可怀疑。问题是《逸书》十六篇是否也在民间传习呢？可能不是这样。按《逸书》十六篇自孔安国献诸武帝后，一直藏于中秘。治古文《尚书》而又尝征引《逸书》者，西汉仅司马迁，东汉为马融、郑玄。司马迁与马融均曾遍观中秘书，完全有可能见过中秘所藏之《逸书》，郑玄之学又是从马融而来，所以司马迁与马、郑之徒征引《逸书》实为极特殊的例子，不表示《逸书》自孔安国始即在民间流传。自刘向、刘歆始，至贾逵、班固、马融、许慎，治古文者多得校书中观，所以《逸书》多为学者所闻。但仍然没有人为之作注，如马融《书序》所云："逸十六篇，绝无师说。"

西汉的古文《尚书》除孔壁本外，还有汉初河间献王所得之古文本。河间献王所得的古文经典后来也多献诸朝廷，所以在中秘中可能有两个版本的古文《尚书》。不过，据王国维考证，河间献王所得古文《尚书》和东汉时杜林于西州所得的漆书古文《尚书》，其实都是从孔壁本转写而来，所以究其原始，仍当以孔壁本为汉代古文《尚书》为渊薮。[①] 据《汉书·刘歆传》，刘歆自中秘校书时发现了孔壁本古文《尚书》，遂奏请哀帝设立古文《尚书》博士，此举引起光禄大夫龚胜和大司空师丹以及诸今文经师的强烈反对，只得作罢。

---

① 参见王国维《汉时古文本诸经传考》，《观堂集林》第二册。

东汉的古文《尚书》学，远承西汉之统，西汉古文《尚书》自孔安国传至徐敖后，徐敖为扶风掾，于是古文《尚书》多在扶风传习。徐敖授涂恽，恽授贾徽，徽即贾逵之父。如杜林、马融虽然不能确知是否在孔氏传统中，但其均为扶风人，可以猜想其与扶风传习的古文《尚书》学必有联系。郑玄《书赞》云："我先师棘下生安国亦好此学，卫、贾、马二三君子之业，则雅材好博，既宣之矣。"郑氏所说的卫，指卫宏，为杜林之弟子。可见郑玄将杜林、卫宏、贾逵、马融均视为孔氏传统的延续。《隋书·经籍志》云："后汉扶风杜林传古文《尚书》，同郡贾逵为之作训，马融作传，郑玄亦为之注。然其所传唯二十九篇，又杂以今文，非孔旧本，自余绝无师说。"因为杜林曾在西州得漆书古文《尚书》一卷，故后世多以杜林另有一本古文，其实杜林所得唯一卷而已，其余篇什仍用孔安国之孔壁本。孔氏之《尚书》学历来今古文并传，古文中或杂有今文是很有可能的，《隋志》不解此，故斥杜林本与孔氏本不同，其实一也。

汉代《尚书》学在思想观念上最突出之贡献即为五行学说。顾颉刚尝作《五德终始说下的政治与历史》，其文开端即云："五行，是中国人的思想律，是中国人对于宇宙系统的信仰，二千余年来，它有极强固的势力。"[①]顾文通篇所论，即集中在五行说与秦汉政治与历史的关系上。

汉代的五行说依于《尚书》，学者常在《尚书》章句之外，另作《五行传》，以至于成为一种专门学术，用以解说灾异。今传伏生《尚书大传》之卷三为《洪范五行传》，当即《洪范》五行学之滥觞。但也有学者指出，这一卷《五行传》可能不是伏生亲作，而是后世学者补作的。[②] 真正使今文《尚书》学偏重《洪范》五行的，是大夏侯《尚书》。《汉书·夏侯始昌传》云："汉兴，推阴阳言灾异者，孝武时有董仲舒、夏侯始昌。"《汉书·五行志》云："孝武时夏侯始昌通五经，善通《五行传》，传族子夏侯胜。"夏侯始昌是西汉《尚书》家作《洪范五行传》之始，其学传夏侯胜，胜则能以《洪范》察变，《汉书·夏侯胜传》云："胜少孤，好学，从始昌受《尚书》及《洪范

---

① 参见顾颉刚《五德终始说下的政治与历史》，《古史辨》第五册，第404页，上海古籍出版社，1982年，上海。

② 参见缪凤林《洪范五行传出伏生释》，《史学杂志》第二卷第一期，1930年。

五行传》,说灾异。……是时(霍)光与车骑将军张安世谋欲废昌邑王。光让安世以为泄语,安世实不言。乃召问胜,胜对言:'在《洪范传》曰:皇之不极,厥罚常阴,时则下人有伐上者。恶察察言,故云臣下有谋。'光、安世大惊,以此益重经术士。"自夏侯胜以下,许商善为算,著《五行论历》,当是继承大夏侯之学。[①] 至于传小夏侯《尚书》之李寻,独好《洪范》灾异,又学天文、月令、阴阳,当是在小夏侯之学外又有所发展。唐晏《两汉三国学案》云:"欧阳、夏侯皆究心《洪范》,波靡至于李寻,则杂入异说,由乎小道,详其所论,无异术士之言。东汉符谶一流,皆此辈阶之历也。"[②]唐氏所论近是,《五行传》本以解说《洪范》为目的,而其学越衍越繁,杂取术数,渐渐脱离经学正轨。

唐氏所说欧阳氏亦究心《洪范》,需稍作解释。从欧阳《尚书》之遗说看,其经说中杂入五行殆无疑义,唯其运用五行,似在阐发义理,没有成为离经之专门学术,故西汉一世,未闻传欧阳学者在章句外别作《五行传》。《后汉书·桓郁传》云:"帝自制《五家要说章句》,令桓郁校定于宣明殿。"《东观汉记》云是《五行章句》,章怀太子注云:"此言五家,即谓五行之家也。"可知明帝所制为以往五行家要说之集解。欧阳《尚书》至是始有五行专著,但因是集解前人之说,故仍称不上专门之学。这大概即是欧阳与夏侯之不同之处。

两汉之际研究五行学的大家为刘向、刘歆父子。《汉书·刘向传》云:"成帝即位,诏向领校中五经秘书。向见《尚书·洪范》,箕子为武王陈五行阴阳休咎之应,向乃集合上古以来历春秋六国至秦汉符瑞灾异之记,推迹行事,连传祸福,著其占验,比类相从,各有条目,凡十一篇,号曰《洪范五行传论》,奏之。"刘向之《尚书》学属哪一家,史无明文,唯所著《五行传论》与夏侯氏同。刘向子歆亦作《五行传》,其学亦不知所受,唯知与夏侯氏异。蒋善国《尚书综述》推测说:"大概由伏生到刘向所说的《五行传》

---

① 按:《汉志》著录许商《五行传记》一篇,当与《五行论历》为两书,前者为纪古今五行休咎之应,后者则推算天文月令之属。

② 参见唐晏《两汉三国学案》,第165页,中华书局,1986年,北京。

根据相胜说，刘歆的《五行传》或根据相生说。"[①]

刘歆之所以改变《尚书》家所持的五行相胜说，转持五行相生说，是为了替王莽篡汉继统进行论证。相胜与相生正好表明两种得天下的方法。相胜是用征诛，如周继殷；相生是用禅让，如虞继唐。王莽篡汉是要效法唐、虞禅让的故事，故只能用相生说才能解释为什么要改朝换代。按《史记》记载，秦始皇始按邹衍所创"五德终始说"，推定周为火德，秦代周为水胜火，故秦为水德。汉武帝时复以汉代秦为土胜水，定汉为土德。均是采用五行相胜说。而哀、平间出现的《世经》，采用五行相生说，重新排定自太昊帝以来的五德终始，其结果周为木德，秦为闰统，汉为周木所生，故为火德。刘歆之推五行即以《世经》为基础，[②]以汉为火德，与唐尧相同，王莽应土德，与虞舜相同，而依火生土之理，尧曾禅天下于舜，故今汉亦当禅天下于王莽。以相生说推五行为东汉所采用，光武复汉，仍承汉为火德。

《汉书・五行志》云："景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣元之后，刘向治《穀梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向子歆，治《左氏春秋》，意亦已乖矣，言五行传，又颇不同。"依班氏所见，董仲舒与刘向、刘歆之间的差异可能是因为在推演阴阳五行时所结合之诸家《春秋》学之不同。如夏侯氏之言五行，主要还在以五行解说偶发之灾异。至刘向、刘歆，则在以五行解说王朝之正统，故与邹衍之五德终始和董仲舒之三统说有继承和发展的关系。五德、三统说在汉初已经对汉代政治发生过重要影响，至西汉末，又藉《尚书》、《春秋》之学重新兴盛，成为儒家正统说之核心。

按正统说为儒家政治哲学之关键一环，无论从五德说之，还是三统说之，其要均是以整个历史为某一朝代提供政权合理性之证明。依五德、三统之说，任何一个王朝的天命都不是永存的，它会向天道的运行一样在适当的时候发生转移，因此与此天道相应之天下，不属一家一姓，有德者会承运而起，或者按相胜，或者按相生的方式，完成改朝换代的过程。至于

---

① 参见前揭蒋善国书，第116页。

② 顾颉刚怀疑《世经》为刘歆所造，参见前揭顾氏文。

据三统而制定的历法、依五德而定的服色等等,不过是天命转移的标志而已。《汉书·谷永传》记谷永云:"臣闻天生烝民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内,非为天子,列土封疆,非为诸侯,皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。"

七 魏晋《尚书》学与晚书

前已考论,自汉初伏生传今文《尚书》二十八篇,武帝时又得《泰誓》一篇,成二十九篇,这部二十九篇本是今文学一直传习的《尚书》,欧阳、大、小夏侯所传均同。汉初出于孔壁中的古文《尚书》四十五篇,孔安国以今文读与伏生同者二十九篇,余则为《逸书》,古文学所传习的《尚书》即孔壁本的二十九篇,《逸书》十六篇则没有师说。刘向等人在中秘所见亦是此本,而所谓河间献王本和杜林漆书本,可能是孔壁本的转写。

自汉讫西晋,《尚书》今古文即上述两种。汉成帝时,曾出现过有百两篇的伪古文《尚书》,出于东莱张霸,但随即被废黜,没有流行。至东晋元帝时,豫章内史梅赜奏上一个新的古文《尚书》,并有孔安国所作的传,故称《孔传》。据孔颖达《尚书正义》引述《晋书》记载,这部托名孔安国注的古文《尚书》,是在魏晋之际由传习古文经学的郑冲私于民间得而传之,冲授扶风苏愉,愉授天水梁柳,柳授城阳臧曹,曹授汝南梅赜。此外,皇甫谧曾自梁柳处得见此经,并采择其内容,著于《帝王世纪》。

梅赜所献之孔传本古文《尚书》共五十八篇,比伏生所传今文《尚书》多二十五篇。其中伏生所传的二十八篇,被梅赜本析成了三十三篇。孔颖达《尚书正义》云:"以伏生二十八篇《盘庚》出二篇,加《舜典》、《益稷》、《康王之诰》,凡五篇,为三十二篇,加所增二十五篇,为五十八,加《序》一篇,为五十九。"孔氏所述前五篇,均为今文也有的,郑玄《尚书注》已经《盘庚》出二篇,自《顾命》分出《康王之诰》。梅赜本只是将《舜典》自《尧典》分出,《益稷》自《皋陶谟》分出。与旧传的今古文本均不同的是梅赜本新增的二十五篇:

一、《大禹谟》，二、《五子之歌》，三、《胤征》，四《仲虺之诰》，五、《汤诰》，六、《伊训》，七～九、《太甲》，十、《咸有一德》，十一～十三、《说命》，十四～十六、《泰誓》，十七、《武成》，十八、《旅獒》，十九、《微子之命》，二十、《蔡仲之命》，二十一、《周官》，二十二、《君陈》，二十三、《毕命》，二十四、《君牙》，二十五、《冏命》

新增的二十五篇中有《泰誓》，与旧传《泰誓》不同，郑玄注本《泰誓》为一篇，梅赜本则分为三篇。自伏生起，《书序》皆单出一卷，梅赜本赜将其分散，移置各篇之首。

梅赜本所献之《孔传》多出的二十五篇，后世称为"晚书"。自宋吴棫与朱熹始疑梅赜本《孔传》中的晚书为伪作，至明梅鷟始明斥其伪，至清儒阎若璩《古文尚书疏证》、惠栋《古文尚书考》出，晚书之伪终成定论。《孔传》晚书虽被定为伪书，但其何时所出？何人所作？仍是经学史上一大公案。晚书之出，有说自西晋，有说自东晋；晚书之作，有说王肃、孔晁、皇甫谧、梅赜及东晋孔安国等。两个问题均难以论定，原因是史传中的证据太少，故任何一说都免不掉猜测的成分。本书所论不过依据前人之说而略加疏通而已。

沈约《宋书·百官志》云："博士，魏及晋西朝置十九人。"《晋书·荀崧传》云："世祖武皇帝崇儒兴学，太学有石经古文，先儒典训，贾、马、郑、杜、服、孔、王、何、颜、尹之徒章句传注众家之学。"王国维《汉魏博士考》以为西晋初太学中的这十家，基本是承魏时之旧，魏时除《尚书》孔传和《左传》杜预注未出外，余之八家分次诸经，恰合十九博士之数。魏时十九博士分别是，《易》郑玄、王肃，《书》贾逵、马融、郑玄、王肃，《诗》及《三礼》郑玄、王肃，《春秋左传》服虔、王肃，《公羊传》颜安乐、何休，《穀梁传》尹更始。王氏所考基本确当，唯《书》有贾逵似不确。甘露元年高贵乡公幸太学，于《书》所问为马、郑、王三家博士，并未及贾。荀崧所说的贾，当指贾逵的《左传解诂》，魏时立为博士。这样《书》减一，《春秋左氏》增一，仍成十九之数。

至西晋初年，博士仍为十九员，其家数则在魏之八家之外加《尚书》孔传和《左传》杜预注。既加入孔、杜二氏，则魏时十九博士必须变更，变更

的是哪些家呢？

魏时《尚书》有马、郑、王三家，晋时增加《孔传》，成四家。有学者认为，晋时《尚书》马氏已被简省，此说不确。至东晋元帝梅赜献晚书《孔传》时，博士尚有马、郑、王三家，孔颖达《尚书正义》比较晚书《孔传》与他本异同时，多云马、郑、王。刘知几《史通·正史篇》亦云晚书《孔传》行后，马融、郑玄、王肃之注废。可知自魏至晋，马、郑、王三家《尚书》一直并列学官。

魏时《春秋左传》有贾、服、王三家博士，至东晋初简省博士时，只余服氏及杜预注，杜氏是西晋时增加的，魏时的贾氏、王氏均被减。但西晋博士孙毓著有《贾服异同论》，是西晋时贾氏、服氏并在学官，被减的只是王氏。可能为了增加杜氏，故减去王氏。故西晋的《春秋左传》可能为贾、服、杜三家，东晋时才减去贾氏。

魏时《春秋公羊传》有颜安乐、何休两家，我推测西晋时即只有何休一家了，《隋书·经籍志》云："晋时……《穀梁》范宁注，《公羊》何休注，《左传》服虔、杜预注，俱立国学。"可知《公羊》颜氏也是在晋时被减。颜氏本西汉今文旧学，汉熹平石经中有《公羊颜氏说》，是汉末犹立博士，魏时仍承其旧立在学官，但已将后出新学之《公羊》何休注并立。依惠栋所考，何休所传本即颜氏学，但何休注经，经纬典谟，不与守文同说，与谨传颜氏者又有不同。《春秋》一学，至魏晋间唯《左传》被重视，《公羊传》、《穀梁传》十分衰微，至东晋竟一度简省不置。若晋时《公羊传》仍立两家博士，可能性不大，最可能的就是减去颜氏，只余何氏。其实荀崧所云颜氏，并不一定指博士颜氏，前文既云太学石经，则指石经颜氏亦未尝不可。《穀梁传》尹氏亦西汉今文旧学，后范宁注出，遂代尹氏，如同何氏之代颜氏，但这一变化不影响博士之数。

综前所述，西晋时《尚书》加孔氏，《左传》减王氏，加杜氏，《公羊传》减颜氏，总数仍为十九博士。上述考证是为了说明西晋时《尚书孔传》已立为博士。马雍《尚书史话》认为，西晋时所立的《尚书孔传》，与梅赜所献的晚书《孔传》不是一本，西晋时的《孔传》虽然也托名孔安国，但其经文与当时流行的贾、马、郑、王四家相同，并没有伪造新的经文，只等于在

四家旧有的注解以外另写了一部新注。[①] 由此进一步推测，这部西晋时立为博士的《孔传》，很可能是汉末孔氏后裔所作。

范寿康《中国哲学史通论》及蒋善国《尚书综述》均认为，西晋的孔晁是《尚书孔传》的作者。[②] 孔晁是西晋五经博士。《隋书·经籍志》云："梁有《尚书义问》三卷，郑玄、王肃及晋五经博士孔晁撰。"一书内集郑、王、孔三家说，颇值得玩味。贾公彦《周礼·媒氏》疏引王肃、马昭、张融、孔晁四人论难。此一论难是为郑、王之争，马昭为郑玄再传弟子，代表郑学，旧说多以为孔晁代表王学，而张融只是作为评判。其实王肃既亲与论难，自然不必由孔晁代言。孔晁申王难马，其实是党同王肃。魏晋之际，经学之争论往往表现曹氏与司马氏之政治纠葛，郑学为曹氏支持，王学为司马氏支持，而晋初为增强太学中的王学势力，而立《尚书孔传》，孔晁当即《尚书孔传》的博士。

晋初既立《尚书孔传》，以孔晁为博士，则《孔传》必不会为孔晁所作，当先于孔晁已有。《孔传》既托称孔安国，可能与孔安国的后人有关。依赵翼《廿二史劄记》所考，孔子后人为汉博士者，自孔襄为惠帝博士始。襄生忠，忠生武及安国，武生延年。安国、延年皆以治《尚书》，武帝时为博士。延年生霸，治《尚书》，昭帝时为博士。霸生光，治《尚书》，成帝时为博士。[③] 据此可知，在汉代的孔子后裔中，有安国、延年两支世传《尚书》之学。延年一支传到孔霸，其《尚书》出夏侯胜，可知延年一支已不复为孔氏之旧传，且属于今文学。而安国一支，得孔壁古文，且能世传谨守不失。《后汉书·孔僖传》云："孔僖，字仲和，鲁国鲁人也。自安国以下，世传古文《尚书》、《毛诗》。"元和二年春，章帝东巡狩，还过阙里，赐僖褒成侯，拜郎中，诏从还京师，使校书东观。孔僖二子，长彦、季彦，长彦好章句学，季彦守其家业，门徒数百人。安国后人中孔僖父子在经学上最有名，若孔僖

---

① 参见马雍《尚书史话》，第 43 页，中华书局，1982 年，北京。

② 范、蒋二氏均以为西晋《孔传》与东晋梅赜晚书《孔传》是一本，故此说孔晁是《孔传》的作者，实亦指为晚书的作者。本书从马雍之说，认为西晋《孔传》与东晋晚书《孔传》为二本，故此处所论《孔传》的作者仅限于西晋《孔传》，而不及晚书。

③ 参见赵翼《廿二史劄记》"累世经学"条。

父子注古文《尚书》而托为孔安国是最合情理，且世人容易信从。我怀疑同出汉末的《孔子家语》与《孔丛子》二书，亦出孔僖父子之手编订而成。

梅赜所献晚书《孔传》出现的时间，即在东晋元帝时，此前王肃、皇甫谧等所见之《尚书孔传》，均当是西晋博士之学的《孔传》。梅赜所献晚书《孔传》，当与西晋《孔传》有继承关系。据《晋书·荀崧传》，元帝初简省博士，只置《周易》王氏，《尚书》郑氏，古文《尚书》孔氏，《毛诗》郑氏，《周官》、《礼记》郑氏，《春秋左传》杜氏、服氏，《论语》、《孝经》郑氏，共九人。其中古文《尚书》孔氏，当是东晋《孔传》博士，不是沿西晋《孔传》之旧。陆德明《经典释文》云："案今马、郑所注并伏生所诵，非古文也。孔氏之本绝，是以马、郑、杜预之徒皆谓之逸书。王肃亦注今文，而解大与古文相类，或肃私见《孔传》而秘之乎？"陆氏将马、郑、王、杜等注的古文《尚书》，均称为今文，是因为它们均同于伏生所传的二十九篇，而陆氏所说的古文，当是指东晋梅赜所献的五十八篇晚书《孔传》，其篇数多于伏生所传。可知东晋后古文《尚书》实有专指，仅指晚书《孔传》而言。

按说西晋《孔传》过江后不会遽然而亡，而且也不会没有学习过西晋《孔传》的人，为什么晚书《孔传》一出，立即就取代了西晋《孔传》的地位而被立于学官了呢？这中间的原因可能有两个，一是晚书《孔传》与西晋《孔传》大体上有继承关系，晚书《孔传》可能包括了西晋《孔传》的内容，唯加入了晚书二十五篇及其注。梅赜托称这部晚书《孔传》传自郑冲，而郑冲在太学，是有可能将西晋《孔传》传出民间的，而自苏愉、梁柳、臧曹至梅赜的四人中，有一人可能就是补作晚书二十五篇及其注者，究竟是谁，难以考知了。二是晚书《孔传》是古文，因此备受推重。魏时《尚书》博士之学如马、郑、王、孔虽均是古文学，但经文传注已全用今文。前引陆德明《经典释文》云马、郑、王三家均注今文。晚书《孔传》的《舜典》采用了王肃本，陆德明于"作《舜典》"下注有"此篇既是王注，应作今文，相承以续《孔传》，故亦为古文"一语，可见王肃本原作今文。西晋孔氏既与马、郑、王并为博士，很可能也是今文，因为马、郑、王既以今文称古文，孔氏本不必作古文之古文。魏晋间除正始石经有《尚书》古文经外，再无有传习古文经的记载，而晚书《孔传》则经传并是古文，与西晋《孔传》相比，不但篇目合乎传说中的孔安国的篇数，且全用古文，与汉末风气不同，更像是孔

安国的旧传，所以晚书《孔传》一出现，立即取代了西晋《孔传》。反过来说，如果没有西晋《孔传》已经立学这一事实，晚书《孔传》恐怕很难在没有引起任何争论的情况下，十分自然地立为博士。

梅赜所献的晚书《孔传》立学后一直行世，在南北朝时期与郑学并行，且在南朝有过于郑学之势。至唐孔颖达作《尚书正义》，则以晚书《孔传》为宗，郑学则从此不传。①

自清人将《孔传》中的晚书二十五篇考定为伪书后，则很少有人研究它。其实，晚书之作并非全无根据的杜撰，蒋善国《尚书综录》列出晚书来源，如孔壁《逸书》、张霸《百两篇尚书》、晋时所存《周书》、《汲冢周书》、《汲冢周志》及晋时所存的诸子引书等等。② 晚书之作不完全是凿空虚构，慎加考订疏通，则可以从中发掘出可以利用的史料和有价值的思想。黄侃《汉唐玄学论》云："魏晋间著作最大者，无如《列子》、《古文尚书》、《孔丛子》三书。……伪《古文尚书》行之垂二千年，直至清儒惠、阎二君，始确断为伪作。然其中精理名言，纷纭挥霍，未可废置而不谈也。……'人心惟危'四语出伪书《大禹谟》，宋世儒者，则以为尧、舜相传之心法，近人则以为不过剽袭荀卿。要之谓心法者，推之过隆，谓剽袭者，伤于大直，若以为伪作者思想敏锐，直凑单微，亦非溢量之誉也。"③黄氏所论甚是，其所举的例子，尚止举出影响后世甚巨之所谓十六字心法，其他富涵思想意义之处亦多有见。所以，若以晚书为魏晋时之思想史料，则其研究价值是不容忽视的。

---

① 《隋书·经籍志》著录马融《尚书注》十一卷，郑玄《尚书注》九卷，王肃《尚书注》十一卷，后均佚。宋王应麟、清马国翰、袁钧各有辑本。

② 参见前揭蒋善国书，第361～366页。

③ 参见《黄侃论学杂著》，第438～439页，上海古籍出版社，1980年，上海。

第三章　诗经

一　诗的地域与年代

《汉书·艺文志》云:“《书》曰:‘诗言志,歌咏言。’故哀乐之心感,而歌咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之歌。故古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也。孔子纯取周诗,上采殷,下取鲁,凡三百五篇,遭秦而全者,以其讽诵,不独在竹帛故也。”按诸史传,《诗经》为孔子所编订,其流传至今者,为汉代的《毛诗》本。依《毛诗》次弟,首十五国风,分别为《周南》十一篇,《召南》十四篇,《邶风》十九篇,《鄘风》十篇,《卫风》十篇,《王风》十篇,《郑风》二十一篇,《齐风》十一篇,《魏风》七篇,《唐风》十二篇,《秦风》十篇,《陈风》十篇,《桧风》四篇,《曹风》四篇,《豳风》七篇,计一百六十篇;雅分《大雅》三十一篇,《小雅》七十四篇,计一百零五篇;颂分《周颂》三十一篇,《鲁颂》四篇,《商颂》五篇,计四十篇,总计则三百零五篇。①

国风之《周南》、《召南》因古南国而得名,郑玄《诗谱》云:“纣又命文王典治南国江、汉、汝旁之诸侯。”南国是文王在殷时的治地,地在江、汉、汝三水之滨。周灭殷后,将其地以陕为界分东西两地,东地分周公,西地分召公,即《周南》、《召南》之所由来。据《毛诗序》及郑玄《诗谱》,《周南》、《召南》诸篇均为周初文王至武王时的诗。近人则考证《甘棠》中的召伯,当指宣王末年征伐淮夷有功的召虎,认定《周南》、《召南》中最早的诗出宣王时。又考证《何彼秾矣》中的平王,即指周室东迁后的平王宜臼,

① 三百零五篇之外,复有《南陔》、《白华》、《华黍》、《由庚》、《崇丘》、《由仪》六首,有乐而无辞,称为六笙诗。一说此六诗本亦有辞,而亡于秦火。

故《周南》、《召南》中包括有东周时的作品。据《左传》僖公二十八年记载："汉阳之姬，楚实尽之。"即云东周厘王时，江、汉、汝一带古南国地区的姬姓小国，尽为楚所灭，所以《周南》、《召南》中的诗，最迟不应晚于厘王之世。这些考证将《周南》、《召南》的年代后移了。[①] 我以为，毛、郑之说虽未必确凿，亦未可轻非。如《周南·兔罝》可能是说文王举闳夭泰颠于罝罔之中的故事，这一篇虽不一定是文王时的诗，当也不会相差太远。《吕氏春秋·音初篇》云："涂山氏女作歌曰：'候人兮猗'，实始作为南音，周公及召公取风焉，以为《周南》、《召南》。"这是将《周南》、《召南》视为周公、召公时所作。按诸史实，这种可能是有的。周公、召公于周初制作礼乐，而周之乐制，雅、颂之外，风诗入乐者只有《周南》、《召南》，其他十三国风均不入乐，究其原因，可能是十五国风中唯《周南》、《召南》是周、召为制作礼乐而采集，故与其他的风诗不同。三家诗均说《关雎》是刺康王之诗，应该是可信的。以此为基准，虽然《周南》、《召南》中有一些诗的年代可能晚至东周以后，但其主体部分应该是周、召时的作品，因此《周南》、《召南》诸篇的年代上限可以推至成、康之世。

《邶风》、《鄘风》、《卫风》其实都是卫诗，邶、鄘本为二国，与卫相连，邶在卫北，鄘在卫南，后皆为卫所兼，所以在春秋时这三国的诗均称为卫风。《左传》襄公二十九年吴季札观周乐，使之为歌《邶》、《鄘》、《卫》，季札曰："美哉！……吾闻卫康叔、武公之德如是，是其卫风乎！"王国维以为邶之故地在燕国，鄘之故地在鲁国，本是殷人属国，太师采诗之时，尚保留着旧国名，但此二地并无诗，后人遂分卫诗于二国名下。[②] 王氏虽然将邶、鄘考在别地，但在《邶风》、《鄘风》、《卫风》同是卫诗上没有疑问。依郑玄《诗谱》，《邶风》最早的诗是《柏舟》，在夷王时；《鄘风》最早的诗也名《柏舟》，为宣王时。林义光《诗经通解》认为，两《柏舟》当同时作。宣王十六年，卫厘侯卒，太子共伯余立为君，其弟和攻杀之，立为卫侯，即卫武公。两《柏舟》都是就此事而作。如此则《邶风》、《鄘风》、《卫风》等最早的诗

---

① 详可以参见陆侃如、冯沅君《中国诗史》等著作中的论述，人民文学出版社，1956年，北京。

② 参见王国维《北伯鼎跋》，《观堂集林》第三册，中华书局，1959年，北京。

是在西周宣王时。卫懿公时，卫为狄所破，懿公被杀，卫戴公在漕邑重建卫国。《鄘风》中的《定之方中》和《载驰》即是亡国后的诗，按郑玄《诗谱》，《卫风》中的《河广》较《定之方中》和《载驰》还晚一些，是卫文公时的诗。这大概可以作为卫诗的下限。

《王风》是指东周王城洛邑的诗。这部分诗全部是东迁以后的诗。依郑玄《诗谱》，是东周平、桓、庄三王时的作品。

《郑风》是指郑国的诗。这部分诗全部是东迁以后的诗。依郑玄《诗谱》，是郑武公至郑文公以前的作品。《左传》闵公二年云："郑人恶高克，……为之赋《清人》。"此可作为郑诗的下限。

《齐风》是指齐国的诗。依郑玄《诗谱》，齐诗分两部分：《鸡鸣》、《还》、《著》、《东方之日》、《东方未明》五篇出齐哀公时，是西周的作品；其余的六篇均出齐襄公时，是春秋时的作品。出齐襄公的六首诗年代可信，出齐哀公的前五首则受到怀疑。近人多不相信其出于西周，认为是东迁后的诗。但在这五首诗中很难找出确定其年代的线索，只得阙疑。

《魏风》的魏是指东周时为晋献公所灭之魏。郑玄《诗谱》云魏诗出东周平、桓二王时。魏为晋所灭是在周惠王十六年，从魏诗内容多刺时政看，可能是魏灭亡前不久的作品。

《唐风》即是晋国的诗。郑玄《诗谱》说其中《蟋蟀》一诗出于西周晋僖公时，其余的晋诗都出平王之后。《唐风》中的《扬之水》涉及晋昭公封弟于曲沃的事，即当平王时。《诗谱》说《葛生》、《采苓》是刺晋献公的诗，则时代已入春秋，可以视为最晚的晋诗。

《秦风》即是秦国的诗。依郑玄《诗谱》，秦诗中的《车邻》出西周宣王时，其余均为东周诗，主要出秦襄公、穆公、康公时。王夫之《诗经稗疏》以为秦诗《无衣》是秦哀公为申包胥乞师而作，果真如此，这首诗就成了《诗经》中最晚的诗了。惠周惕《诗说》以《无衣》中有"王于兴诗"的诗句，而只有秦穆公才有纳王的事，故断为秦穆公时的诗。王、惠之说均聊备参考而已。郑玄《诗谱》将《无衣》列在《晨风》、《渭阳》之间，前后二诗都是秦康公时的诗，依序《无衣》也当出于其时。

《陈风》即是陈国的诗。郑玄《诗谱》云陈诗最早出西周厉王、宣王时，东周则有陈佗、陈宣公、陈灵公时的诗。依《毛诗》之说，陈诗《株林》

作于鲁宣公十年,是《诗经》中最晚的诗。

《桧风》的桧地近于郑,西周末即为郑桓公所灭,桧诗全为西周作品,依郑玄《诗谱》,出于厉王时。

《曹风》即曹国的诗,依郑玄《诗谱》,曹诗出曹昭公、共公时。按《齐诗》之说,曹诗的《下泉》作于鲁昭公三十二年,这是关于《诗经》中最晚之诗的另一种说法。

《豳风》的豳是周先祖公刘开发的地方,西周亡后,为秦所有。《豳风》是十五国风中最早的一组诗,郑玄《诗谱》说作于西周成王时。其中《破斧》、《东山》述及周公东征故事,是可考的风诗中最早之作品。近人徐中舒《豳风说》认为《豳风》即《鲁风》,《豳风》不是西周的诗,应是春秋时代的鲁诗。①

《大雅》和《小雅》以及《周颂》都是西周镐京和东周洛邑的诗。《大雅》主要产生于西周初期国势鼎盛之时。郑玄《诗谱》云《大雅》出文、武、成、厉、宣、幽六王。今可考见最早的诗是《文王》,《吕氏春秋》曾引这首诗,以为是周公所作。最晚的诗是《瞻卬》与《召旻》,《诗谱》说是幽王时的作品。《小雅》主要产生于西周晚期国势衰落之时。郑玄《诗谱》亦云出文、武、成、厉、宣、幽六王,其实绝大多数是宣、幽二王时的诗。今可考见最早的诗是《常棣》,《诗谱》以为此篇作于文王时,而据《左传》僖公二十四年记,是周宣王时召穆公所作。最晚的诗是《正月》,诗中有"赫赫宗周,褒姒灭之。"这样的诗句显然是在东迁之后了。

《周颂》三十一篇,依郑玄《诗谱》都是西周成王时的诗。成王时周公摄政,《尚书大传》云周公五年营成周,六年制礼乐,七年还政成王。《周颂》的大部分诗即作于此时。近人据《左传》宣公十二年的记载考定,《周颂》中的《武》、《桓》、《赉》三篇是武王伐纣后祭告文王时所作的六篇《大

---

① 参见徐中舒《豳风说》,《历史语言研究所集刊》第六本第四分。其说引起争议,尚不足以定论。

武舞歌》中的三篇。[1]《周颂》中也有出自成王之后的,《执竞》篇即是昭王时祭祀武、成、康三王的诗。所以说《周颂》应当是自武王至昭王一百多年间的作品。

《鲁颂》出于鲁国,《閟宫》有"新庙奕奕,奚斯所作。"薛汉《韩诗章句》云:"奚斯,鲁公子也,言其新庙奕奕然盛,是诗公子奚斯所作也。"奚斯当鲁僖公时,后人据此多定《鲁颂》为鲁僖公时的作品。但《毛诗》在《駉》篇的序中云:"僖公能遵伯禽之法,俭以足用,宽以爱民,务农重谷,牧于坰野。鲁人尊之,于是季孙行父请命于周,而史克作是颂。"史克卒于鲁襄公六年,上距奚斯约八十年,如《毛诗》所言为是,则《鲁颂》之作又晚至鲁文公至宣公的时代。

《商颂》出于宋国。关于《商颂》的作时,汉代今古文所说亦不同。《史记·宋微子世家》本《鲁诗》云:"襄公之时,修行仁义,欲为盟主,其大夫正考父美之,故追道契、汤、高宗,殷所以兴,作《商颂》。"而《毛诗序》则曰:"微子至于戴公,其间礼乐废坏,有正考甫者,得《商颂》十二篇于周之太师。"二说相较,似《毛诗》更得其实。因为《鲁诗》将正考父的年代说错了,正考父应如《毛诗》所云是宋戴公时人,不在宋襄公时。但《毛诗》所说也有可疑,《周语·鲁语》尝云:"昔正考父校商之名颂十二篇于周太师。"一云得,一云校,关乎史实的不同。王国维《说商颂》将校释为献,即正考父将在宋流传的《商颂》十二篇献给周太师,这与《毛诗》所说之得《商颂》于周太师正好相反。《商颂》是宋人一直流传的,宋自微子以降一直保有殷祀,《商颂》即宋人为了追赞殷商祖先如成汤、太戊、武丁等而作。王国维《说商颂》据《商颂》中所用成语不类卜辞,多与宗周中叶以后的诗相同,而断定《商颂》是宋人作于西周晚期的。王氏之说当无可置疑。[2]后人多将《殷武》篇中"奋伐荆楚"一句解为宋襄公伐楚故事,因此说《商颂》当如《史记》所云是宋襄公时的作品。考殷卜辞中有"戊戌,卜,又伐

① 王国维《周大武乐章考》认为周初的《大武》当包括《昊天有成命》、《武》、《酌》、《桓》、《賚》、《般》六篇,《观堂集林》第一册;孙作云据《左传》认为包括《武》、《桓》、《賚》三篇,参见《周初大武乐章考实》,《诗经与周代文化研究》,中华书局,1966年,北京。

② 参见王国维说《商颂》,《观堂集林》第一册。

芈”，芈是楚人的姓，伐芈就是伐楚，所以说殷时原有伐楚之举是完全可能的事，不必专指宋襄公时。

说明《诗经》地域及年代最详者，为《毛诗序》和郑玄《诗谱》。后人对毛、郑之说虽多有订正，但其价值仍然无可替代。兹将清人丁晏《毛诗谱考证》所订《诗谱》列于后：①

商诗五篇

成汤：《商颂》——《那》
太戊：《商颂》——《烈祖》
武丁：《商颂》——《玄鸟》《长发》《殷武》

周诗三百六篇

文王：《周南》——《关雎》《葛覃》《卷耳》《樛木》《螽斯》《桃夭》《兔罝》《芣苢》《汉广》《汝坟》《麟之趾》
《召南》——《鹊巢》《采蘩》《草虫》《采蘋》《行露》《羔羊》《殷其靁》《摽有梅》《小星》《江有汜》《野有死麕》《驺虞》
《小雅》——《鹿鸣》《四牡》《皇皇者华》《常棣》《伐木》《天保》《采薇》《出车》《杕杜》
《大雅》——《文王》《大明》《緜》《棫朴》《旱麓》《思齐》《皇矣》《灵台》
武王：《召南》——《甘棠》《何彼秾矣》
《小雅》——《鱼丽》《南陔》《白华》《华黍》
《大雅》——《下武》《文王有声》
成王：《豳》——《七月》《鸱鸮》《东山》《破斧》《伐柯》《九罭》《狼跋》

① 《毛诗》于《小雅》中增列有目无诗的六笙诗，故全经至由三百零五篇增至三百十一篇。

《小雅》——《南有嘉鱼》《南山有台》《由庚》《崇丘》《由仪》《蓼萧》《湛露》《彤弓》《菁菁者莪》
《大雅》——《生民》《行苇》《既醉》《凫鹥》《假乐》《公刘》《泂酌》《卷阿》
《周颂》——《清庙》《维天之命》《维清》《烈文》《天作》《昊天有成命》《我将》《时迈》《执竞》《思文》《臣工》《噫嘻》《振鹭》《丰年》《有瞽》《潜》《雝》《载见》《有客》《武》《闵予小子》《访落》《敬之》《小毖》《载芟》《良耜》《丝衣》《酌》《桓》《赉》《般》

懿王:《齐》——《鸡鸣》《还》《著》《东方之日》《东方未明》

夷王:《邶》——《柏舟》

厉王:《桧》——《羔裘》《素冠》《隰有苌楚》《匪风》
《陈》——《宛丘》《东门之枌》
《大雅》——《民劳》《板》《荡》《抑》《桑柔》

共和:《唐》——《蟋蟀》

宣王:《鄘》——《柏舟》
《秦》——《车邻》
《陈》——《衡门》《东门之池》《东门之杨》
《小雅》——《六月》《采芑》《车攻》《吉日》《鸿雁》《庭燎》《沔水》《鹤鸣》《祈父》《白驹》《黄鸟》《我行其野》《斯干》《无羊》
《大雅》——《云汉》《崧高》《烝民》《韩奕》《江汉》《常武》

幽王:《小雅》——《节南山》《正月》《十月之交》《雨无正》《小旻》《小宛》《小弁》《巧言》《何人斯》《巷伯》《谷风》《蓼莪》《大东》《四月》《北山》《无将大车》《小明》《鼓钟》《楚茨》《信南山》《甫田》《大田》《瞻彼洛矣》《裳裳者华》《桑扈》《鸳鸯》《頍弁》《车舝》《青蝇》《宾之初筵》《鱼藻》《采菽》《角弓》《菀柳》《都人士》《采绿》《黍苗》《隰桑》《白华》《緜蛮》《瓠叶》《渐渐之石》

《苕之华》《何草不黄》
《大雅》——《瞻卬》《召旻》
平王:《邶》——《绿衣》
《卫》——《淇澳》《考槃》《硕人》
《郑》——《缁衣》《将仲子》《叔于田》《大叔于田》
《魏》——《葛屦》《汾沮洳》《园有桃》《陟岵》《十亩之间》
《唐》——《山有枢》《扬之水》《椒聊》《绸缪》《杕杜》《羔裘》《鸨羽》
《秦》——《驷驖》《小戎》《蒹葭》《终南》
《王》——《黍离》《君子于役》《君子阳阳》《扬之水》《中谷有蓷》《葛藟》
桓王:《邶》——《燕燕》《日月》《终风》《击鼓》《凯风》《雄雉》《匏有苦叶》《谷风》《式微》《旄丘》《简兮》《泉水》《北门》《北风》《静女》《新台》《二子乘舟》
《鄘》——《墙有茨》《君子偕老》《桑中》《鹑之奔奔》
《卫》——《氓》《竹竿》《芄兰》《伯兮》《有狐》
《郑》——《羔裘》《遵大路》《女曰鸡鸣》《有女同车》《褰裳》
《魏》——《伐檀》《硕鼠》
《陈》——《墓门》
《王》——《兔爰》《采葛》《大车》
庄王:《郑》——《山有扶苏》《蘀兮》《狡童》《丰》《东门之墠》《风雨》《子衿》《扬之水》
《齐》——《南山》《甫田》《卢令》《敝笱》《载驱》《猗嗟》
《王》——《丘中有麻》
厘王:《郑》——《出其东门》《野有蔓草》《溱洧》
《唐》——《无衣》《有杕之杜》
惠王:《鄘》——《定之方中》《蝃蝀》《相鼠》《干旄》《载驰》
《卫》——《木瓜》
《郑》——《清人》
《唐》——《葛生》《采苓》

《曹》——《蜉蝣》

襄王:《卫》——《河广》

《秦》——《黄鸟》《晨风》《无衣》《渭阳》《权舆》

《陈》——《防有鹊巢》《月出》

《曹》——《候人》《鸤鸠》《下泉》

《鲁颂》——《駉》《有駜》《泮水》《閟宫》

定王:《陈》——《株林》《泽陂》

二 诗之三训、六义

孔颖达《诗谱正义》曰:“名为诗者,《内则》说负子之礼云:‘诗负之。’注云:‘诗之言承也。’《春秋说题辞》云:‘在事为诗,未发为谋,恬淡为心,思虑为志,诗之为言志也。’《诗纬含神雾》云:‘诗者,持也。’然则诗有三训:承也,志也,持也。作者承君政之善恶,述己志而作诗,为诗所以持人之行,使不失坠,故一名而三训也。”孔氏发明之“诗有三训”说,论说诗义至为周全,虽然参合了纬书,但是意义颇为深远,可以作为解释《诗经》的基本原则。

诗训为“承”,在训诂上是说得通的。《说文》:“诗,志也。从言,寺声。”王泗原尝考证古寺声的各字,均有侍奉之侍的意思。诗亦寺声,也当通乎侍,《说文》:“侍,承也。”故训诗为“承”合乎声训之例。① 孔氏所说的“承”义,主要指承君政之善恶。孔氏的说法比较适合于解释《小雅》及《国风》诸篇,但就整个《诗经》而言,还嫌狭隘。诗训为“承”,即是以言为侍,所侍者为天、为祖。故诗之言“承”,首先是指用诗来承侍周之天命与周之先公先王。《大雅》以《文王》为首,《诗序》曰:“《文王》,文王受命作周也。”郑《笺》曰:“受天命而王天下,制立周邦。”《周颂》以《清庙》为首,《诗序》曰:“《清庙》,祀文王也。周公既成洛邑,朝诸侯,率以祀文王也。”

① 参见王泗原《离骚语文疏解》,第138~140页,上海文艺联合出版社,1954年。王氏解释了寺、侍、待、峙、跱、偫等字,而未及诗字,依例推阐,诗当亦有侍义。

郑《笺》曰："清庙者，祭有清明之德者之庙也，谓祭文王也。"这两部分诗，都是以关于文王的诗为首，盖因文王为周之受命者，故在周人之祭祀与历史观念中居于核心之地位。《大雅》中最有史诗性的六篇诗，按其内容的时代先后当依次为《生民》、《公刘》、《緜》、《皇矣》、《文王》、《大明》，而《大雅》的排列次序是先言文王、武王受命，而后追溯后稷、公刘、太王、王季等先公先王的功业。《诗经》中三颂的年代次序也当是《商颂》、《周颂》、《鲁颂》，而实际的排序是先《周颂》，次《鲁颂》，最后才是《商颂》。这样的排序也是以文王受命为核心。据《鲁诗》说，周公咏文王之德而作《清庙》，建为《颂》首。据蔡邕《明堂论》曰："成王命鲁公世世禘祀周公于太庙，以天子之礼，升歌清庙，异鲁于天下。"《鲁颂》之《閟宫》追溯周人自姜源以降的历史，一直说到鲁国，周、鲁的历史是一体的。至于《商颂》则是附加的，或许不在西周礼乐的范围，只是宋人追溯祖先的诗。

由此而论，诗之"承"义，除了孔氏所说的承乎君政之善恶之外，还当有承乎文王以来的天命政教的涵义。《内则》郑注训"诗"为"承"，为自下而上承负之义。诗之为"承"，也是自下而上，上承天命，上承先民之血缘与历史。诗之为"承"，非抽象言之，而是以礼乐的方式来承天命、血缘与历史的，且诗是礼乐的重要组成部分。如《文王》之什用于宗祀明堂，以配上帝，《清庙》之什则是升歌于清庙，有乐有容，都是以最为隆重的诗、乐、舞三位一体的方式表达的。

孔颖达所说的诗有"志"义，本之于《尚书・尧典》、《毛诗大序》之"诗言志"，自汉以来已成最为常见的通说，后世的解释更是众说纷纭。《说文》谓诗字的古文字形作"訨"，古文中的"㞢"，即是"之"字。《毛诗大序》："诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。"按"在心为志"是说"志"是内在之意，"志之所之"是说内在之意向外的表达，"发言为诗"是说这种向外的表达采用"言"的形式，由此而成诗。诗之核心自然在于"志"，但其关键点一是"志"由内向外的表达，即"之"；二是这种表达是以"言"的方式。这两个关键点在古文"訨"中都有意义关联，依六书形声字例，"訨"当从言，㞢声，言、㞢都是"訨"的义项。"訨"十分贴切地表明这是一个以"言"的方式向外表达，亦即"㞢"的过程。

"诗言志"或者说通过诗而表达的"志"，其义颇为深远，非春秋以后

开始流行的士大夫赋诗言志，通过赋诗表达自己的志向与情意那样简单。“志”字依其金文字形，当为会意字，从止从心，即涵蕴在心中的意思。《说文》中未单独解释“志”字，段玉裁《说文解字注》以为，“志”字即是“識”字的古文，本当附在“識”字下，而许慎失载此字。据杨树达《释識》考证，“識”字最源初的本义当为记识。① “志”也当有记识的意思，而“識”字表示记识于言，“志”字表示记识于心。以《诗经》而论，凡周人所承受之天命与先公先王之事迹，均记识于心，由实际的历史转化为心灵之历史，复以诗的形式表达出来。这是“诗言志”更深一层的涵义。春秋以后的赋诗言志，其意义已经不在表达心灵之史，而是一种言说的修辞方式。

孔颖达所说的“持”义，是说诗能够使人的行为端正持重而不失坠。《说文》曰：“持，握也。从手，寺声。”古“持”字有扶侍之义，即如以手相扶，使人能够站立不倒。诗之“持”义，当指诗在创作、采集与整理之后，要纳入礼乐，从而能够规范人与人、人与天地神鬼之间的行为。诗之发生或许与原始社会的宗教与生活相关，而《诗经》中的诗之入于礼乐则是文明时代的创造，它隶属于周公之制礼作乐，统一于周人之政教，已不是一个自然的兴发活动，当是经过精心选择和编创的，具有深刻的宗教与文明意义。《汉书·礼乐志》云：“《周诗》既备，而其器用张陈，《周官》具焉。典者自卿大夫师瞽以下，皆选有道德之人，朝夕习业，以教国子。”此云《周诗》是指相对于夏、商二代的周代的诗，自然应该包括《诗经》中的诗。按照《周礼》所载，与诗相关者，主要是大司乐和太师之下的诸职官，例如大司乐下之乐师掌诗乐，太师之下之瞽矇则掌诗之讽诵，其他职官也各有所及。诗之运用于礼乐，主要涉及祭祀天地祖先、送迎、飨宴、射节、房中乐等多个方面，诗之运用的方式则或合乐、合舞，或歌诗、诵诗，都是由各种专门的职官相互配合来进行。

诗之“持”义，还在于诗作为国子教育的必要内容之一。《礼记·王制》曰“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春、

① 参见杨树达《释識》，《积微居小学述林》，第9页，中华书局，1983年，北京。

秋教以《礼》、《乐》，冬、夏教以《诗》、《书》。王大子、王子、群后之大子、卿大夫元士之适子、国之俊选，皆造焉。”《白虎通·辟雍》曰：“八岁入学，学书计，十五成童志明，入大学，学经籍。”《礼记·内则》曰：“十有三年学乐，诵诗，舞《勺》；成童舞《象》，学射御；二十而冠，始学礼。”可知国子在十五岁左右，最主要的就是学习诗、乐、舞。在国子及冠之前的教育中，诗最有助于国子人格之养成，因而具有重要意义，此亦可视为诗之“持”义。《诗纬含神雾》曰：“诗者，持也。在于敦厚之教，自持其心；讽刺之道，可以扶持邦家者也。”其所言涉及了个人与社会两个方面。

据史传所载，《诗经》中的诗，并不全部都采入礼乐，[①]特别是十五国风和大、小雅中的很多诗，它们经采诗之官采集之后，在天子巡守时，歌诗于天子，使天子能够了解各地的人情风俗与施政情况，如《汉书·艺文志》所说“王者所以观风俗，知得失，自考正也。”由此诗与天子、诸侯之政事善恶发生了关联，如《毛诗大序》所说：“以一国之事，系一人之本，谓之风；言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者，正也，言王政之所由废兴也。政有大小，故有小雅焉，有大雅焉。”而“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。”风、雅和政事之间关系十分密切，颂则主要用于宗教活动，“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”

《毛诗》关于风、雅、颂的解释，后世颇有质疑。今人关于风、雅、颂的解释，最流行的看法是将之视为三种音乐形式，风即各地区具有地方特色的乐歌，主要是民间歌谣；雅主要是当时的贵族用西周王畿的曲调作的乐歌，颂则是专门用于宗庙祭祀的乐歌。这种解释说明了诗在初作时的诗体特征，如《论语》所云：孔子“自卫返鲁，然后乐正，雅颂各得其所。”即是从音乐的角度说的。但是，诗被纳入到礼乐之中，其意义也相应地有所变化。郑玄《六艺论》曰：“诗者，弦歌讽谕之声也。自书契之兴，朴略尚质，

---

① 顾炎武《日知录》“《诗》有入乐不入乐之分”云：“夫《二南》也，《豳》之《七月》也，《小雅》正十六篇，《大雅》正十八篇，《颂》也，《诗》之入乐者也。《邶》以下十二国之附于《二南》之后，而谓之《风》，《鸱鸮》以下六篇之附于《豳》，而亦谓之《豳》，《六月》以下五十八篇之附于《小雅》，《民劳》以下十三篇之附于《大雅》，而谓之“变雅”，诗之不入乐者也。”顾说可供参考。

面称不为谄，目谏不为谤，君臣之接如朋友，然在于诚恳而已。斯道稍衰，奸伪以生，上下相犯。及其制礼之后，尊君卑臣，君道刚严，臣道柔顺，于是箴谏者希，情志不通，故作诗者以诵其美而讥其过。”如郑之言，诗之创作当源于上古，在制礼之前；而制礼之后，诗有一项特别的功用，即是以美刺的方式在君臣之间疏通情志。郑玄曰：“风，言圣贤治道之遗化也。雅，正也，言今之正者，以为后世法。颂之言诵也，容也，诵今之德，广以美之。”这种解释不是针对创作诗时的诗体特征，而是基于诗运用于礼乐之后，所被赋予的新的意义。

郑玄以制礼为标志分诗为两个阶段，其说似有不太明晰之处。按制礼与王道衰并不发生在同一时限，制礼当是指周公制礼作乐，其时王道未衰，而诗中多正风、正雅；西周晚期至东迁之后，才是王道衰，变风、变雅多出于其时。因此，出于王道既衰之后的诗，并没有被纳入礼乐，其用主要有两个方面：一是陈诸天子、诸侯以观风俗，二是为士大夫用之赋诗言志。前者是歌诗，后者则由歌诗渐变为不歌而诵的赋诗，基本上和礼乐脱离了关系，主要是作为语言的修辞了。

士大夫赋诗言志，当是东周以后流行的用诗之法。春秋时代的赋诗言志，其最典型的方式当是列国会同时的赋诗。《论语·子路》云：“孔子曰：‘诵诗三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对，虽多亦奚为？”《汉书·艺文志》曰：“古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称诗以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰也。孔子曰‘不学诗，无以言’也。”《左传》中关于士大夫赋诗赠答的记述多达七十余条。以《左传》襄公二十七年所记为例：“郑伯享赵孟于垂陇，子展、伯有、子西、子产、子大叔、二子石从。赵孟曰：‘七子从君，以宠武也。请皆赋以卒君贶，武亦以观七子之志。’子展赋《草虫》，赵孟曰：‘善哉，民之主也！抑武也，不足以当之。’伯有赋《鹑之贲贲》，赵孟曰：‘床笫之言不逾阈，况在野乎？非使人之所得闻也。’子西赋《黍苗》之四章，赵孟曰：‘寡君在，武何能焉！’子产赋《隰桑》，赵孟曰：‘武请受其卒章。’子大叔赋《野有蔓草》，赵孟曰：‘吾子之惠也。’印段赋《蟋蟀》，赵孟曰：‘善哉，保家之主也！吾有望矣。’公孙段赋《桑扈》，赵孟曰：‘匪交匪敖，福将焉往？若保是言也，欲辞福禄，得乎？’”除《左传》外，《国语》中也有类似的例子。

春秋时士大夫赋诗，主要是诵其篇章。《左传》隐公三年孔疏曰："郑玄云：'赋者或造篇，或诵古。'然则赋有二义，此与闵公二年郑人赋《清人》、许穆夫人赋《载驰》，皆初造篇也。其余言赋者，则皆诵古诗也。"可知士大夫赋诗言志，可以造篇，可以诵古，但是从《左传》来看，造篇的例子少，诵古占大多数。赋诗者要表达自己的志意，当然以造篇最为直接，如果采用诵古的方式，则是一种间接的表达。赋诗者所要借诗而表达的心意与诗中所含原作者的心意，不一定完全相合，故而必有引申、譬喻之义。

《周礼》谓大司乐教国子"乐语"：兴、道、讽、诵、言、语。郑注曰："兴者，以善物喻善事。道，读曰导，导者，言古以剀今也。倍文曰讽，以声节之曰诵，发端曰言，答述曰语。"孔疏曰："以乐语教国子兴、道、讽、诵、言、语者，谓言语应答，比于诗乐，所以通意指，远鄙倍也。凡宾客享射旅酬之后，则有语，故《乡射记》云'古者于旅也语'。《文王世子》云：'凡祭与养老乞言合语之礼，皆小乐正诏之于东序。'又云：'语说命乞言，皆大乐正授数。'又记养三老五更云：'既歌而语以成之者，言父子君臣长幼之道，合德音之致，礼之大者也。'注云：'语，谈说也。'《乐记》子贡论古乐云：'君子于是语。'《国语·周语》云：'晋羊舌肸聘于周，单靖公享之，语说《昊天有成命》。'皆所谓乐语也。"如孔氏所举之乐语例子，既包括仪礼中的乐语，又包括会士大夫同时的乐语。总的来说，乐语是有关言语修辞的教育，经此教育之后，则可以灵活运用诗之篇章，而达到"赋诗言志"的目的。

《周礼》大师教"六诗"：风、赋、比、兴、雅、颂。由郑玄注可知，"六诗"与"乐语"内容上是相通的，但二者所教授之对象并不相同。"乐语"教之于国子，"六诗"则是教之于瞽瞍。"六诗"与礼乐政教的关系十分密切，不全是言语修辞的教育。[1] 而由国子长成之士大夫无须像专门的职官那样掌握诗的具体的乐舞礼仪，而是更重视诗之文本，重视诗在言语修辞方面的功用，其目的是赋诗言志，与《周易》所说的"修辞立其诚"同旨。

---

① 历来关于赋比兴的解释，多谓之为诗人作诗之法，而余以为当为乐官瞽瞍用诗之法，张震泽《赋比兴本义新探》以赋比兴为乐歌演奏时赋陈乐器，比次乐律，兴举乐仪的一套程序，也是从用诗着眼，但其说稍狭，未能契合毛、郑之经说。笔者关于"六诗"与礼乐政教之关系，留待在其他著作中详述。

至于见于《左传》及其他先秦著作中的引诗的例子，多至百余例，基本上是基于诗之文本而做的引用，不再是按照礼乐形式而赋诗。从先秦大量引诗的情况看，当时的诗经已经被主要当作一种文本来看待了，而引诗也是比较随意的，引诗者不必晓诗之乐调，对诗篇亦大多断章取义，不必计采诗之世，不必问作诗之事，且引诗者所要发挥之义，亦有与诗之本义相乖，加之当时流传的逸诗颇多，故而对诗做出经典性的整理与解释很有必要，一方面要做的是正乐，另一方面则是序诗、传诗。孔子之编订《诗经》，正是针对当时的情况而为之，也可以说是顺应时代的需要。

三 孔子与儒家传《诗》

孔子与《诗经》最重要的一重公案即是孔子删诗。孔子删诗与否，关系到儒家与《诗经》的关系。《史记·孔子世家》云："古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽、厉之缺。……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音，礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。"司马迁的孔子删诗说，自唐孔颖达始怀疑这一说法，孔氏《毛诗正义》云："如《史记》之言，则孔子之前，诗篇多矣。案《书》、《传》所引之诗，见在者多，亡逸者少，则孔子所录，不容十分去九，马迁言古史三千余篇，未可信也。"其后怀疑孔子删诗的有朱熹、叶适、朱彝尊、王士祯、赵翼、崔述诸人；为孔子删诗辩护的有欧阳修、王应麟、郑樵、顾炎武、王崧诸人。近人则大多沿孔颖达之说，主张孔子并没有删诗。①

我以为司马迁之说不可轻疑。司马迁之说最受怀疑的就是孔子将古诗三千余篇删为三百。朱彝尊《经义考》云："子所雅言，一则曰'诗三百'，再则曰'诵诗三百'，未必定为删后之言。况多至三千，乐师矇瞍安能遍其讽诵？窃疑当日掌之王朝，颁之侯服者，亦止于三百余篇而已。"朱彝所论近是，但进一步说，这种三百篇左右的本子可能有多种，每种的编

---

① 自孔颖达而下怀疑孔子删诗与赞同孔子删诗诸人，在日人泷川资言《史记会注考证·孔子世家》中有详细引述，可参看。

排方式不尽相同。《墨子·公孟篇》中云“诵诗三百，歌诗三百，舞诗三百”，可证这一点。我猜想在孔子时有很多诗本，每一本都是三百篇左右的规模，所谓三千余篇，当是概称这些诗本的篇目总数。若将各诗本篇目去掉重复的，大概有三百多篇，或者多至数百篇。孔子删诗实际上是在当时很多诗本的基础上正定的一本。

很多人认为，在孔子之前，鲁太师已有一种与流传至今的《诗经》相近的诗本，《左传》襄公二十九年吴季札在鲁观乐，鲁太师为奏十五国风和《雅》、《颂》，编次和今《诗》大体相同，但鲁太师本与今《诗》还是有些差别，按汉代《齐诗》之说，《曹风·下泉》作成于曹襄公时，其时在季札观乐以后，鲁太师是不会知道这首诗的。如果说今《诗》是孔子编定的则显得顺理成章，孔子自卫返鲁而正诗乐，在鲁哀公十一年，其时距《下泉》的产生已二十几年。大致可以肯定，今《诗》不会是孔子之前的人所编。

至于今见之《诗》是儒家之外的人所编这一可能也基本可以排除。先秦旧籍中儒家及其他诸子的著作中都有引诗的情况，据研究者之统计，包括儒家在内的诸子引诗共二百四十八条，与《诗》同者一百三十六条，与《诗》异者九十一条，不见于《诗》的逸诗二十一条。逸诗仅占引诗总数的百分之八。儒家引诗最多，较其他诸子引诗，多至数倍至数十倍。而儒家引诗多数与《诗》同，不见《诗》的逸诗占十九分之一。与儒家引诗有所不同，诸子引诗与《诗》不同的逸诗较多，约占十分之一。① 从整个先秦诸子的引诗中逸诗比例很小这一点来看，古诗没有三千之多，总数不超过数百；从其他诸子引逸诗远较儒家为多来看，儒家与其他诸子所用的诗本不同，至少儒家专有一本；从儒家引诗见于《诗》的诗与逸诗的比例看，儒家所传诗本即今《诗》的前身，但篇数较今《诗》稍多。不管孔子是否删诗，今见之《诗》必是孔子或其后不远的儒家所编定的。

孔子之编定诗经，主要有两个方面，一是正乐，即按照音乐上的不同，使风、雅、颂各得其所，如司马迁所说，皆弦歌之，按照礼乐的要求各从其类。孔子曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”诗、礼、乐三者是一个有机整体。

---

① 参见刘克雄《据先秦诸子引诗论孔子删诗之说》，载《诗经论文集》，台湾。

《郑志》记张逸问："何诗近于比、赋、兴?"郑玄答曰："比、赋、兴，吴札观《诗》,已不歌也。孔子录《诗》,已合《风》、《雅》、《颂》中，复难摘别。"之所以将赋、比、兴混入风、雅、颂，即是因为赋、比、兴并不是音乐上的区分，不可弦歌之，故而不能单独分成三个类别。

二是正义，即清理与阐发诗之义理。依《王制》所述，乐正崇四术，春秋教《礼》、《乐》,冬夏教《诗》、《书》,《诗》、《书》与《礼》、《乐》分为两组，各有侧重。《左传》僖公二十七年记晋赵衰曰："《诗》、《书》,义之府也;《礼》、《乐》,德之则也;德义，利之本也。"可见春秋时人们将《诗》、《书》视为"义之府",正因为此，士大夫才流行赋诗言志，而后之诸子百家也经常征引《诗》、《书》来表达自己的见解。赋诗者和引诗者要借助于诗篇或者诗句来表达自己的志意，首先要对《诗》的固有意义有所了解，且这一了解应当符合当时对于《诗》的普遍认识，这样才能在听诗者那里引起共鸣。而孔子在正乐之外，又解说《诗》义，就是要形成一套关于《诗》的权威性解释，从而使《诗》由以音乐为主的系统转变为以意义为主的系统。孔子以降，儒家关于《诗经》的各家经说，也由此奠定了基础。

孔子关于《诗经》义理的阐释，以往只能从《论语》等儒家著作中零星地看到。上海博物馆战国竹简《孔子诗论》是可见的关于孔子论《诗》的最系统之文献。新发现的上博简《孔子诗论》尚难以确定其为孔子所作，可能是孔门传《诗》之儒汇集孔子及孔子弟子之遗说而编成。其涉及的诗篇比较全面，故而有学者猜测这部著作可能是史传记载中所说的《诗序》。[1] 古所谓序，有排列次序与揭示一篇大义两种含义。序《诗》,不一定仅指为诗篇排定次序。《毛诗传》曰："序，绪也。"《说文》:"绪，丝端也。"以扼要的评语论某一首诗，犹如为此诗抽绎出一个端绪，可以为阐释其义理定下基调。此是《孔子诗论》论诗的特点之一。

《孔子诗论》所涉及的诗，风、雅、颂皆有，唯其次序是颂、大雅、小雅、风。若以音乐而论，风、雅、颂有明确的分别;但从义理而言，分别就不是那么清晰了。孔颖达《正义》云："小雅所陈，有饮食宾客，赏劳群臣，燕赐

① 参见《中国经学思想史》(第一卷)第十六章"古《诗序》的编连、释读与定位问题",姜广辉撰写，中国社会科学出版社，2003 年，北京。

以怀诸侯,征伐以强中国,乐得贤者,养育人材,于天子之政皆小事也。大雅所陈,受命作周,代殷继伐,荷先王之福禄,尊祖考以配天,醉酒饱德,能官用士,泽被昆虫,仁及草木,于天子之政皆大事也。”郝敬云:“小雅多言政事,大雅多言君德,故小雅未远于风,而大雅寖近于颂。”又云:“正大雅与正小雅异,正小雅记先王善政,正大雅表先王君德,故小雅序事,大雅序义。”陈奂云:“小雅、大雅,犹之诸侯之事系《召南》,天子之事系《周南》尔。”①综上所说,则就礼法之尊卑与义之大小而言,《诗》排列之次序当依次为颂、大雅、小雅、风,与《孔子诗论》之排列正相合。孔子论诗,首尊《文王》,以颂、雅为先,重天命、天子、君德与大义,其论诗虽然是说义理,但其所说义理主要是从礼乐中引申出来的,后来的《毛诗序》则偏重于说政事,对于小雅与风的解释最为契合。由此可见孔子与后儒之不同。

儒家传《诗》自孔子始。孔子没后,儒分为八。陶潜《圣贤群辅录》说八儒中“颜氏传《诗》为道”。这一说不知何据,颜氏之儒传《诗》,今已一无传统可考。可考的传统是由子夏至荀卿。刘师培《经学传授考》曰:“《诗经》之学,由孔子授子夏,六传而至荀卿,荀卿授《诗》浮邱伯,为《鲁诗》之祖;复以《诗经》授毛亨,为《毛诗》之祖。”

《鲁诗》出于荀子,当为汉人旧说。《汉书·楚元王传》云:“元王少时,尝与鲁穆生、白生、申公俱受《诗》于浮丘伯。伯者,孙卿门人也。……文帝时,闻申公为《诗》最精,以为博士。元王好《诗》,诸子皆读《诗》,申公始为《诗》传,号《鲁诗》。元王亦次《诗》传,号曰《元王诗》。”《盐铁论》云:“包丘子与李斯俱事荀卿。”包丘子即浮邱伯。所以这一系统的源流为荀子授浮丘伯,浮丘伯授申公,由是有《鲁诗》之学。

至于《毛诗》出荀子,则《毛诗》家自己就说法不一。《经典释文》引徐整说:“子夏授高行子,高行子授薛仓子,薛仓子授帛妙子,帛妙子授河间人大毛公。”这种说法中并没有荀子。又引陆玑说:“子夏传曾申,申传魏人李克,克传鲁人孟仲子,孟仲子传根牟子,根牟子传赵人孙卿子,孙卿子传鲁人大毛公。”这种说法才有荀子。比较徐、陆二说,徐氏之说中高行子

① 郝、陈二氏说转引自黄焯《诗说》“小大雅解”,第17页,长江文艺出版社,1981年,武汉。

见于《孟子》和《诗序》，余如薛仓子、帛妙子均不见于记载，且四传即至毛公，中间似有缺节。陆氏之说中的曾申、李克、孟仲子、荀卿，均有可考的事迹，唯根牟子不详何人，且子夏至毛公经过六传，较合年代距离。所以学者多是陆而非徐。

按徐整所说传统，无非是说《毛诗》出于子夏，就这一点而言是可信的。《汉书·艺文志》云："又有毛公之学，自谓子夏所传。"可见《毛诗》出子夏是汉代已有的《毛诗》家之师说。徐说中的子夏以下诸人则难知其详。

汉时没有人列出自子夏至毛公的传统，所以徐整之言固然难以令人相信，陆玑所说也不一定确实。陆玑所说的传《诗》者虽可考，但很难串联成一个传统。据《孔丛子》记载，曾申为曾参子，学于子思。谓曾申受《诗》于子夏，已觉可疑。刘向《别录》述《左传》传统为左邱明传曾申，申传吴起，起传子期，期传楚人铎椒，椒传赵人虞卿，卿传荀卿。《左传》与《毛诗》同为古文，陆玑所述《毛诗》传统明显比附《左传》传统，都是二传曾申，六传而至荀卿。《左传》传统是否可信已难证实，其可疑者尤在铎椒以下。左邱明之传《春秋》，与孔门其他弟子所学大不相同，所以曾申往学是合乎情理的。如果说孔门中唯子夏传《诗》，或者子夏于《诗》比孔门其他弟子颇有高明之处，那么曾申往学于子夏也合于情理。但事实上孔门弟子身通六艺者七十二人，若云唯子夏传《诗》，子思之门下皆不能言《诗》，必学于子夏而后可，实在有些说不通。即使子思门下确不能言《诗》，子思居鲁，曾申要学《诗》应该找同在鲁地的颜氏之儒，何必要远出西河，受《诗》于子夏呢？此外陆氏所说的孟仲子，按赵岐的说法是孟子的从昆弟，学于孟子。而郑玄《诗谱》谓孟仲子为子思之弟子。顾炎武弥合两说曰："盖与孟轲共学子思，后学于孟轲。是其学孟轲，从游之谓也。"孟仲子即从游于孟子，当受孟子影响，《史记·孟轲列传》称孟子尝与万章之徒，序《诗》、《书》，述仲尼之意。对于孟子的《诗》学，孟仲子也当知之，若其将《诗》再传于荀卿，荀卿所受即为思孟之学，为什么荀子又在《非十二子》中指责思、孟之儒呢？所以说荀子传曾申、孟仲子之《诗》也令人怀疑。

不过，虽然徐整与陆玑的传统似乎都未得《毛诗》源流之实，但是细加

分析，其实是混合了先秦的两个传《诗》之统。一个传统是子夏至荀子之统，这个传统的中间环节已经不能考实；原来列在这一传统中间的曾申、孟仲子等人，应该属于另一个传《诗》之统，即子思、孟子一系的传《诗》之统。据统计，儒家诸子中以子思、孟子、荀子三人引《诗》最多，子思引《诗》六十九条，孟子三十五条，荀子八十三条。[①] 可知三者都是非常重视《诗》的，但是无论从学术源流还是思想源流，思、孟与荀子都不会共在一个统系之中。

思孟之学以《诗》、《书》为本，荀子之学以《礼》、《乐》为本，这两派儒家在战国之世互相分立。思孟之学自《诗》、《书》中汲取义理。朱东润评孟子说《诗》云："孔子论诗，好言体会，所称述者往往言喻而意得。孟子始言以意逆志，始挟数百年后之意，求数百年前之志，其运用更进一步，然其不能尽合，亦可想见。"[②]朱氏所论很有启发。思、孟说《诗》非为传《诗》而说之，而是借《诗》以阐发自己的主张，合乎春秋以降诸子引诗以言志，引诗以说理的潮流，所以总是以意为先。但这种方法往往失之主观，虽然义理很高，但很容易出现与史实及本义不合的情况。相反，荀子治学已将《诗》、《书》、《礼》、《乐》视为经典，故其首先以传述为主，加之其隆《礼》、《乐》而杀《诗》、《书》，于《诗》上更不主张妄说义理。荀子尝云："善为诗者不说。"所谓不说，即只是传述而已，反对说《诗》者以己意附会诗义。汉代申培公传荀子《诗》学，其治《鲁诗》只作训故，而不作传。按汉人论经之例，训故与传为两体，训故则只说经中的文字名物，传则于经外附说大义。申公只为训故而不为传，正是延续荀子"善为诗者不说"的传统。鲁、齐、韩三家诗中，《齐诗》有《后氏传》、《孙氏传》，《韩诗》有《内传》、《外传》，唯《鲁诗》无传。

由此推论，子思、孟子代表了一个传《诗》之统，荀子代表了另一个传《诗》之统。思、孟之统即自子思、曾申而始，入汉以后入于何家则不能考知，还有待进一步研究。荀子之统上承子夏，入汉演变为《鲁诗》。因为《毛诗》也出于子夏，故而与荀子所传之《诗》，在学术上比较接近。按《毛

① 参见前揭刘克雄文。

② 参见朱东润《中国文学批评史大纲》，第6页，上海古籍出版社，1983年，上海。

诗》上托子夏，下托荀子还是有几分可信的。荀子传《诗》，只传训故而不作传，《鲁诗》无传，而依王国维所考，《毛诗》在大毛公时亦只有训故，小毛公始作传，[1]也就是说，《毛诗》本来也是只有训故，而没有传，与《鲁诗》类似。我估计，荀子传《诗》本自一家，至鲁、毛分为两家，故不宜谓荀子既传《鲁诗》，又传《毛诗》，似乎一人传两家之学，其在荀子本是一家，而鲁、毛两家均是从荀子分化流变而来的。

四　四家《诗》与阜阳《诗》简

汉代的《诗》学凡鲁、齐、韩、毛四家，鲁、齐、韩三家《诗》为今文学，毛《诗》为古文学。

《鲁诗》之传始于申公。《汉书·儒林传》云："申公，鲁人也。少与楚元王交俱事齐人浮丘伯受《诗》。……申公独以《诗经》为训故以教，无传，疑者则阙弗传。"[2]申公在孝文时为博士，传《诗》于郎中令王臧、御史大夫赵绾、临淮太守孔安国、胶西内史周霸、城阳内史夏宽、东海太守鲁赐、长沙内史缪生、胶东内史阙门庆忌。又授瑕丘大江公、鲁许生、免中徐公，三人皆守学教授。大江公世传《鲁诗》，孙小江公为博士。小江公又授卓茂。丞相韦贤从大江公及许生受《鲁诗》，其后世传此学，贤孙赏曾授昭帝。王式从许生及徐公受《鲁诗》，以授张长安、唐长宾、褚少孙、薛广德。张长安授兄子游卿，游卿授元帝。薛广德授龚胜、龚舍。其余如荣广、刘向、陈宣、李咠、李业、高嘉、高诩、仓咸、魏应、鲁恭、鲁丕、陈重、雷义、李咸、王逸、蔡邕、王符、徐干、高诱、蔡朗、武莱、鲁峻等，并通《鲁诗》。[3]

---

① 参见王国维《书毛诗故训传后》，在《观堂别集》内，《观堂集林》第四册。

② 《汉书·楚元王传》记申公为《诗》传，与《儒林传》所云申公独以训故以教，无传不合。按当以《儒林传》为是。《汉志》著录《鲁故》二十五卷，即申公之训故。又著录《鲁说》二十八卷，陈乔枞等以为即申公之传，此说不确。考《齐诗》、《韩诗》，于故、传之外别有《齐杂记》、《韩说》一类著作，《鲁说》也当从此例，是经师传某家《诗》过程中的记，不能认为是申公之传。

③ 此据唐晏《两汉三国学案》。又按《隋书·经籍志》所记，《鲁诗》亡于永嘉之乱。马国翰辑《鲁诗故》三卷，陈乔枞有《鲁诗遗说考》二十卷，另王仁俊辑《鲁诗韦氏说》一卷。

吴承仕《经典释文序录疏证》云:“《鲁诗》之学出自荀卿,远承雅训,一也;三家之学,鲁最先出,二也;终汉之世,传业为盛,三也;永嘉以后,不过江东,《隋志》遂无著录,四也。”吴氏的概括,至为简明。《鲁诗》复有两个特点:一是《诗》与礼合。据《汉书·儒林传》记载,王式为博士,自谓“礼官”,与江公皆为《鲁诗》宗师。王式尝与江公争执歌《诗》之礼,依乎《曲礼》而论。又韦贤兼通《诗》、《礼》,创立《鲁诗》韦氏学。唐晏《两汉三国学案》所辑录蔡邕之《诗》说,皆关乎天子之礼乐。二是以《诗》为谏书劝讽君德。王式曾为昌邑王师,云:“臣以《诗》三百五篇朝夕授王,至于忠臣孝子之篇,未尝不为王反复诵之也;至于危亡失道之君,未尝不为王流涕深陈也。臣以三百篇为谏,是以无谏书。”刘向上元帝封事,深论自舜至于周初,凡天地、君臣、上下之和,必体现于《诗》,幽、厉之后,朝廷不和,乃至天下大乱,亦见于《诗》。刘向之《诗》说,保存在《列女传》中最多,论《诗》多是讲礼、讲德,最能体现《鲁诗》之淳厚。

《齐诗》之传始于辕固。《汉书·儒林传》云:“辕固,齐人也,以治《诗》孝景时为博士,……诸齐以《诗》显贵,皆固之弟子也。”辕固传《诗》于夏侯始昌,始昌授后苍,苍授翼奉、萧望之、匡衡。匡衡授师丹、伏理、满昌。师丹授班伯,班氏世传《齐诗》。伏理亦世传其《齐诗》,东汉《齐诗》以伏氏为最。满昌授张邯、皮容,徒众亦盛。荀悦《汉纪》云辕固尝为《诗内外传》,但《汉书·艺文志》没有著录辕固的著作,只著录了夏侯始昌的弟子后苍的《齐后氏故》二十卷,《齐后氏传》三十九卷,另有《齐孙氏故》二十七卷,《齐孙氏传》二十八卷及《齐杂记》十八卷。孙氏不详其人,从《汉志》著录的先后次序看,孙氏当出后氏之后。

《齐诗》之故、传均出夏侯始昌之后。夏侯始昌在汉武帝时与董仲舒均以善说五行闻名。夏侯始昌受《尚书》于伏生,伏生说《尚书》,阴阳五行的内容并不很多,经夏侯始昌推演五行传,《尚书》学遂以阴阳五行为主。以此推论,《齐诗》中的阴阳五行思想,也不一定是辕固所本有,辕固虽齐人,但齐人之学不一定必有阴阳五行,如《鲁诗》出浮丘伯,浮丘伯也是齐人,而其学与阴阳五行自不相干。《齐诗》中加入阴阳五行思想,很可能自夏侯始昌开始。

《齐诗》既以阴阳五行说《诗》,遂有四始、五际之说。孔颖达《毛诗

疏》引《诗纬泛历枢》云:"《大明》在亥,水始也;《四牡》在寅,木始也;《嘉鱼》在巳,火始也;《鸿雁》在申,金始也。"又云:"卯,《天保》也;酉,《祈父》也;午,《采芑》也;亥,《大明》也。然则亥为革命,一际也;亥又为天门,出入候听,二际也,卯为阴阳交际,三际也;午为阳谢阴兴,四际也;酉为阴盛阳微,五际也。"按孟康引《诗内传》,谓五际是卯、酉、午、戌、亥,与此稍不同。

《齐诗》以四始、五际说《诗》,后人多斥为牵强附会,于义无补。但四始、五际用来说义虽然不洽,但用来说律却十分妥帖,实在是用《诗》三百推演一套音律之学。孔广森《经学卮言》云:"始际之义,盖生于律。《大明》在亥者,应钟为均也;《四牡》,则太簇为均;《天保》,夹钟为均;《嘉鱼》,仲吕为均;《采芑》,蕤宾为均;《鸿雁》,夷则为均;《祈父》,南吕为均。汉初古乐未湮者如此。……古之作乐,每三诗为一终,说始际者则以与三期相配。如《文王》为亥孟,《大明》为亥中,《緜》为亥季,其水始独言《大明》,犹三期之先仲次季而后孟也。故《鹿鸣》、《四牡》、《皇华》同为寅宫,兴《四牡》以表之;《鱼丽》、《嘉鱼》、《南山有台》同为巳宫,举《嘉鱼》以表之。卯不言《伐木》,而言《天保》,容三家诗次不尽与毛同耳。以次推之,《采薇》之三,正合辰位。唯《采芑》为午,似《蓼萧》之三,彼倒在《六月》、《采芑》、《车攻》之后而为未也。《吉日》、《鸿雁》、《庭燎》乃申也。《祈父》非酉之中,又篇次之异。且其戌、子、丑为何等篇,不可推测矣。"孔氏所论,颇有见地。惟四始与今本《诗》次序相合,五际则多有错乱。孔氏认为这是《齐诗》的次序与《毛诗》不尽相同的缘故。现在已很难复原《齐诗》的次序了,所以姑从孔氏之说。依孔氏听论,《齐诗》是将十二律分次于三百零五篇中,每一诗都有相应的音律。蒋子潇《七经楼文钞》发挥孔氏之说,谓《诗经》即《乐经》,三百五篇某诗入某律合某音,即应《齐诗》四始、五际。汉鲁、韩、毛三家传《诗》只传训故、传,不传音律,传音律的只有《齐诗》一家。

《齐诗》除了在音律上长于鲁、韩、毛三家之外,其师说中讲情的内容,也较三家为优。《齐诗》在四始、五际基础上,复有六情之说。三百五篇既分布十二律,每二律又主一情,《汉书·翼奉传》曰:"北方之情,好也,好行贪狼,申子主之。东方之情,怒也,怒行阴贼,亥卯主之。……南方之

情，恶也，恶行廉贞，寅午主之。西方之情，喜也，喜行宽大，已酉主之。……上方之情，乐也，乐行奸邪，辰未主之。下方之情，哀也，哀行公正，戌丑主之。"由此三百五篇又分别对应于六情的变化。

以今天的眼光看，《齐诗》的诗说，不完全是根据《诗》的文本来解说，而是逸出了《诗》外，发展出了一套类似《周易》卦气图的数理系统。它的价值不在于说《诗》之确切与否，而在于其作为一种独立的学术的意义。唐晏《两汉三国学案》批评翼奉之学曰："《齐诗》本为《诗》家之别传，而奉之学尤异，纯以阴阳五行说《诗》，仿佛京房之于《易》，李寻之于《书》。《齐诗》，齐学也。齐人当战国时，邹衍之学最盛。衍之学盖阴阳五行家言，故齐之儒多承其绪余，其末流遂至变孔门之真相。单襄公曰：'吾非瞽史，焉知天道？'知古人于天道之学盖任之瞽史。非博学如箕子、子产、叔向之伦，亦无人究心及之。今奉乃纯以天道言《诗》，岂孔门用《诗》之本意哉？子贡谓夫子天道性命不可得闻，然则孔子岂不知天道，乃不言天道耳。如奉所言，未免语怪矣。"唐说近是。不过如匡衡之遗说，并没有怪力乱神之言。匡衡而下班氏所传，见于班固《白虎通》的遗说，也没有羼杂进阴阳五行之论，可见在《齐诗》中也有郑重而平实的经说。《齐诗》在西汉能与《鲁诗》同时盛行，自然有其深厚的学术根基。①

《韩诗》之传始于韩婴。《汉书·儒林传》云："韩婴，燕人也。孝文时为博士，景帝时至常山太傅。婴推诗人之意，而作内、外《传》数万言，其语颇与齐、鲁间殊，然其归一也。淮南贲生受之。燕赵间言《诗》者由韩生。"《艺文志》著录《韩故》三十六卷，《韩内传》四卷，《韩外传》六卷，《韩说》四十一卷。韩婴以《诗》授贲生。婴孙商以《韩诗》为博士。其后人中又有韩生，授《诗》河内赵子，赵子授蔡谊。蔡谊曾授昭帝，又授王吉、食子公。王吉授长孙顺，顺授发福。食子公授栗丰，丰授张就。东汉时薛汉为《韩诗》博士，作《薛君章句》。薛汉授韩伯高、澹台恭、杜抚，抚作《诗题约义通》。杜抚授冯良、赵晔，晔作《诗细》。余如郅恽以《韩诗》授显宗，张

① 据《隋志》所记，《齐诗》各书亡于魏，在三家诗中最先亡。马国翰辑有《齐诗传》二卷，陈乔枞有《齐诗遗说考》十二卷，另陈乔枞有《齐诗翼氏疏证》二卷。

恭祖授郑玄，侯苞作《韩诗翼要》，杜琼作《韩诗章句》，皆为治《韩诗》著名者。①

《韩诗》虽起于汉初，但主要流行于东汉。《汉志》曰："汉兴，鲁申公为《诗》训诂，而齐辕固、韩燕生皆为之传，或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。与不得已，《鲁》最为近之。"取《春秋》者，当指《齐诗》，采杂说者，则为《韩诗》。《汉志》虽著录了《韩故》，但《儒林传》并未说韩婴有训故。王先谦谓《韩故》是韩婴自为本经训故，似乏根据。后世传《韩诗》者，颇有作章句者，由此推测，《韩诗》很可能本来没有训故，为博士之学后，补撰了训故。估计《韩诗》与《齐诗》都是先以《传》行，立为博士之后，始有训故。汉初之《韩诗》是以内、外《传》流行的，由今见之《韩诗外传》来看，其说非常博杂。②《韩诗》流传到东汉，尽管后出了章句之学，但博杂之家法依然传承，这一点从《薛君章句》的遗说中可见端倪。传《韩诗》者，其《诗》说有的侧重人伦，有的侧重图谶，有的侧重于比附史事，有的侧重于阐说义理，很难概括出一致的特点。大体来说，东汉的《韩诗》反映了今文《诗》学在其发展的尾声，出现了泛滥难收的局面。

《毛诗》之传始于毛公。《汉书·艺文志》著录《毛诗故训传》三十卷，唯注作者为毛公，而未著其名。郑玄《诗谱》云："鲁人大毛公为《训诂传》于其家，河间献王得而献之，以小毛公为博士。"陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》云："孔子删诗，授卜商，商为之序，以授鲁人曾申，申授魏人李克，克授鲁人孟仲子，孟仲子授根牟子，根牟子授赵人荀卿，荀卿授鲁国毛亨，亨作《训诂传》以授赵国毛苌，时人谓亨为大毛公，苌为小毛公。"据郑、陆所说，大、小毛公之名可定。不过，我怀疑陆玑所述的《毛诗》之先秦传统并

① 据《隋志》所记，《韩诗》在西晋后仍有书本，但无传之者。考《隋志》著录《韩诗》二十二卷，汉常山太傅韩婴、薛氏章句；《韩诗翼要》十卷，汉侯苞传；《韩诗外传》十卷；《韩诗谱》二卷；《诗神泉》一卷，汉有道征士赵晔撰；则《韩诗》在三家诗中流传独久。《韩诗》诸书今仅存《韩诗外传》，马国翰辑《韩诗故》二卷，《韩诗内传》一卷，《韩诗说》一卷，《薛君韩诗章句》二卷，《侯苞韩诗翼要》一卷；王仁俊辑《韩诗赵氏学》一卷。

② 杨树达谓《汉志》著录之《韩诗》内、外《传》，皆是韩婴所作，为韩婴依经推演之词，又《内传》并非训故体，内、外《传》体例相同，今《韩诗外传》十卷是合《内传》四卷、《外传》六卷为一本。参见杨氏所著《汉书窥管》卷三。

不完全确实，其云《毛诗》上出子夏，下出荀子可以相信，但中间的曾申之徒似当别论。

《毛诗》上宗子夏，主要是因为《毛诗序》。《毛诗序》分大序和小序，大序是关于全部诗的总序，小序是关于每篇诗的分序。关于《毛诗序》的作者，《经典释文》引沈重云："按郑《诗谱》云：《大序》是子夏作，《小序》是子夏、毛公合作，卜商意有不尽，毛更足成之。"我推测《毛诗序》是毛公根据先秦托名子夏的旧序改作的。为什么作这样的推测呢？因为除《毛诗序》外，《新唐书·艺文志》著录《韩诗》二卷，题曰卜商序，韩婴注。可见《韩诗序》也自称传自子夏。许翰《毛鲁韩诗同出荀子同用子夏序考》认为鲁、毛均出荀子，同用子夏序，证据是蔡邕《独断》所载《鲁诗序》与《毛诗序》大致相同。又说《韩诗》亦出荀子用子夏序，证据是《韩诗外传》中引荀子六十余条，而可考见的《韩诗序》与《毛诗序》十同七八。许翰说的虽然失之太固，但汉代各家《诗序》都出于先秦旧序而又各加变化，也是很有可能的。

自毛苌为河间献王博士，以《诗》授贯长卿，长卿授解延年，延年授徐敖，敖授陈侠，侠授谢曼卿，曼卿授贾徽、卫宏，徽授子逵，宏授徐巡。余如桑钦、王璜、郑众、马融、郑玄、王肃俱治《毛诗》。《毛诗》虽传自汉初，但前、后两汉，均未能立为博士，其传习始终不盛。① 至后汉古文学兴起，马融作《毛诗注》，郑玄作《毛诗笺》，《毛诗》之学转兴。后汉之末，治《诗》者多崇毛宗郑。魏王肃又作《毛诗注》，与郑玄论难，《毛诗》遂有郑、王两家，至魏俱立于学官。②

汉代《诗》学，主要是鲁、齐、韩、毛四家间的升降。三家今文中《鲁诗》可为代表。前汉宣帝甘露三年，诏五经诸儒于石渠阁论经，论《诗》者为张生及薛广德，均为传《鲁诗》者。后汉章帝建初四年，又诏五经诸儒于白虎观论经，当时会议诸儒如鲁恭、魏应，皆习《鲁诗》，故今《白虎通》所引《诗》说，均系《鲁诗》。汉末熹平石经，所刻《诗》亦以《鲁诗》为主。两

---

① 汉平帝末尝立《毛诗》，但未几即废。

② 《毛诗郑笺》在《十三经注疏》内。马国翰辑有《毛诗马氏注》一卷，《毛氏王氏注》四卷。王仁俊辑有《毛诗贾氏义》一卷，《毛诗先郑义》一卷。

汉著名学者如孔安国、司马迁、刘向、刘歆、扬雄、蔡邕、张衡、王充、王符、高诱等等，都曾习《鲁诗》，其著作中论《诗》，多有《鲁诗》之说。《鲁诗》之见重，由此可知。《毛诗》之学则自魏后影响独尊。魏晋两朝，博士只立《毛诗》，有郑玄、王肃两家。当南北朝时，河北传郑玄之学，江左则仍是郑、王并行。但东晋元帝时简省博士，《毛诗》只留郑氏一家，王氏被减，其后治《毛诗》者多传郑氏，而间或有取于王氏。

唐晏《两汉三国学案》云："两汉儒者皆传《鲁诗》，至东汉而《韩诗》盛行，至康成提倡《毛诗》，毛始大行于世。而鲁、韩皆微矣。此亦关乎世运也乎？至于今日，讲汉学者奉《毛诗》如天球河图王言彝训，而乌知其本为两汉儒者所不道也乎？乃因康成之好新，遂使毛苌之永命，两汉旧经亡遗殆尽，真先儒所不及料者矣！"晚清学者多由乾嘉时的尊奉毛、郑，转为尊三家《诗》，而抑毛、郑。另如皮锡瑞《诗经通论》中也有类似的看法，以为毛、郑之学是东汉之学，三家《诗》则是西汉之学，三家优于毛、郑。不过，即如皮氏所说，就训故而言，三家《诗》大同小异，据此推而广之，毛、郑之学与三家《诗》也不致势同水火。陈奂《郑氏笺考征》曰："郑康成习《韩诗》，兼通齐、鲁，最后治《毛诗》，笺《诗》乃在注《礼》之后，以《礼》注《诗》，非墨守一氏，笺中有用三家申毛者，有用三家改毛者，例不外此二端。毛古文，郑用三家从今文，予以知毛与郑固不同术也。"郑玄之作《毛诗笺》，贯通鲁、齐、韩、毛，不拘守今古文之别，其以《礼》注《诗》，更是曳曳独到，故谓之集两汉《诗》学之大成，亦未尝不可。

一九七七年八月，在皖北阜阳双古堆汉墓发掘中，得到《诗经》残简一部。据研究者考定，这部《诗经》当是文帝十五年之前的古本，将简本《诗经》与今传《毛诗》本校勘，有两处明显的差异：一是有很多异文，其中有音义相同或相近的异文，意义可能不同的异文，虚词的异文，因错字而成的异文四类；二是诗篇的次序不尽相同。[①] 汉代三家诗的次序本即与《毛诗》不同，前文已述《齐诗》之序不同于《毛诗》，郑玄《诗谱》中十五国风的

① 关于阜阳汉简《诗经》的考证，均见胡平生、韩自强《阜阳汉简诗经研究》一书，上海古籍出版社，1988 年，上海。

排列次序也不同于《毛诗》,[1]所以简本《诗经》有不同于《毛诗》的次序是正常情况。简本《诗经》属于何家已难考知。研究者指出,简本《诗经》与《毛诗》有如此多的异文,其非《毛诗》系统可以断定,而简本《诗经》与鲁、齐、韩三家今文也有不同。简本《诗经》出于汉初,而汉初治《诗》者很多,《汉书·艺文志》只著录了后来立为博士的鲁、齐、韩三家,如与《鲁诗》同出浮丘伯的《元王诗》即未著录,简本《诗经》也当是未被《汉志》著录,而流传于汉初民间的一家。依我看,这一解释是很可信的。

简本《诗经》不属于汉四家诗,而且也不是汉四家诗的任何一家之祖本。或许这一家实在也称不上家,不过是为墓主汝阴侯夏侯竈所有的一种别本而已。汉代《诗》学必有训故及传,或立为博士,或有传授源流,才能被视为一家。《汉志》说《诗》之所以"遭秦而全者,以其讽诵,不独在竹帛故也。"汉初《诗》当有一些录自讽诵的本子,这些本子因是录自讽诵,差异一定难免,至鲁、齐、韩、毛立为博士,有了定本,传录各本才不流行。简本《诗经》很可能出鲁、齐、韩、毛定本之前,当是夏侯氏的乐人传录的本子。

五　《诗》学与诗学的分立

皮锡瑞《诗经通论》云:"《诗》为人人童而习之之经,而《诗》比他经尤难明。其所以难明者,诗本讽谕,非同质言。前人既不质言,后人从何推测?就诗而论,有作诗之意,有赋诗之意。郑君云:赋者,或造篇,或述古。故诗有正义,有旁义,有断章取义。以旁义为正义则误,以断章取义为本义尤误。是其义虽并出于古,亦宜审择,难尽遵从。"皮氏是从释经的角度说的,揭示了诗因为其体本讽谕,非同质言,而具有的多义性。如何把握住这种多义性,汉代《诗》学所采用的主要方法是训故、象数与义理三者并

---

① 《困学纪闻》引曹粹中《诗说》云:"《齐诗》先《采蘋》后《草虫》。"这一诗序即与《毛诗》不同。郑玄《诗谱》十五国风的次序是《周南》、《召南》、《邶》、《鄘》、《卫》、《桧》、《郑》、《齐》、《魏》、《唐》、《秦》、《陈》、《曹》、《豳》、《王》。郑玄少习《韩诗》,此为《韩诗》国风之序欤?

用。

按汉儒治经，最主要的解经方式有故、传两体，故体以《尔雅》为宗，主要解说经文之字义名物，传体以《春秋传》为宗，主要叙述经文本事，及解说经文大义。汉儒治经，并非没有自己的见解，唯在故，则谨守前人之说，在传，则将自己的主张贯彻其中。这两种解经方式，犹如各在一端，故离经近，贵在保存本义，而传离经远，推阐发挥的多一些。如果故、传两体配合起来，取长补短，则会比较周全。鲁、齐、韩三家，《鲁诗》只有故而无传，因此其说《诗》离经不远，而《齐诗》多取汉《春秋》公羊学的阴阳五行，《韩诗》则杂取诸子传记，所以《汉志》以为二家不如《鲁诗》。《汉志》未加评论的《毛诗》也有故、传之别，王国维《书毛诗故训传后》云《毛诗》之故与传，不为一人所作。故为大毛公作，其说多本《尔雅》，传为小毛公作，其说多用《周官》。后来小毛公之传被编次入大毛公的故中，合故传为一体，但从内容来看，还是以故训为主，故训每篇皆备，传则偶尔有之。

汉代经学最重要的特征是训故、象数、义理三者并用，其于《诗》学也是如此。依此例来看，《鲁诗》的价值主要在训诂，后世传《鲁诗》者又严守师法，所以《鲁诗》对诗学的影响不及其他三家。不过，按照《礼记・经解》，孔子以“温柔敦厚而不愚”为诗教，在三家中，《鲁诗》最能体现这种诗教的特质，所谓“深于《诗》”者也。《齐诗》的价值主要在象数，其四始、五际、六情之说为四家诗中最系统之象数诗学。若从《齐诗》象数中抽绎出义理，也有影响及于后世者，吴承仕论翼奉《诗》学，大抵以情性为知下之术，际会为兴衰之候，使后世论诗无不寓世运兴衰，体哀乐之情。[①] 而最以所涵义理影响后世诗学者，当为《韩诗》和《毛诗》。

《韩诗》之影响诗学，是由《韩诗外传》。汉代经师为经作传，每分内传、外传。《汉志》著录《韩诗内传》四卷，《外传》六卷。荀悦《汉纪》记载齐辕固作《诗》内、外传，《汉书・翼奉传》曾注引《齐诗内传》，可见《齐诗》的传也分为内、外。《毛诗》故传合一，传不单行。但东晋谢忱尝作《毛诗外传》，当是传外复传。只有《鲁诗》无传，所以没有内、外可言。内、外传是如何区分的

① 吴承仕说详见《经典释文序录疏证》“齐诗”条下。参见氏著《经典释文序录疏证》，中华书局，1984年，北京。

呢？考诸《汉志》,《春秋》经有《公羊传》与《公羊外传》、《穀梁传》与《穀梁外传》。所谓外传是相对于内传而言，所以《公羊》、《穀梁》亦可称《公羊内传》、《穀梁内传》。如此可知，内传是直接解经之传。外传呢？我推想当是说事之传。《左传》和《国语》亦被视为《春秋》的内、外传。《汉书·律历志》、刘熙《释名》、王充《论衡》、韦昭《国语解叙》，均称《国语》为《春秋外传》。《左传》解经，《国语》不解经，只叙说与经有关之事，这正是外传的功用。按这种推想，《韩诗内传》、《齐诗内传》均为解经之传，而《韩诗外传》、《齐诗外传》为说事之传。赵善治《韩诗外传补正序》云："《韩诗外传》者，杂引古事古语，证以《诗》词，与经义不相比附，所述多与周秦诸子相出入。盖引《诗》以证事，非引事以证《诗》也。"赵氏所论颇得外传旨要。吴承仕《经典释文序录疏证》云："《翼奉传》注引《齐诗内传》，论四始、五际；《文选·江赋》李注引《韩诗内传》，述郑交甫遇二女事，皆非经指，此所谓齐、韩为传，或取《春秋》，采杂说，咸非本义者也。"吴氏又云："若《齐诗内传》之伦，盖与《易》家之杂灾异相邻类，志在占候，非以说经，名为内传，实犹后来之内学、内事云尔。"按吴氏所论不确。按汉儒之传体，本可超出经文，衍生大义，而由内传解经所获之象数、义理，正好推广于外传所说之事中，《齐诗》、《韩诗》均属此类，即在以内传解经，深究微言大义，再以外传说事，推而广之。而外传既不说经，则阐发义理的余地更大了。

汉代《诗》学的诸家外传中，《韩诗外传》流传最久，影响亦最大。但今传本《韩诗外传》已非汉代旧本，故不能完全据之探求其中义理。东汉治《韩诗》者赵晔，尝作《诗细》,《后汉书·赵晔传》云："蔡邕至会稽，读《诗细》而叹息，以为长于《论衡》。邕还京师，学者咸诵习焉。"蔡邕既将这部《诗细》与《论衡》相比，显然不是说经之书，可能是论《诗》的专著，也可能已经离经而独立。若果真这部《诗细》是离经而独立的著作，则或可认为这是自《诗》学中初步分立出的诗学。《诗细》不传，故上述猜测只得阙疑而已。

《毛诗》之影响诗学，是由《毛诗大序》。《毛诗大序》中诗言志、四始、六义，以及风、雅正变等说，均成为后世诗学的主要内容。可以说《毛诗大序》为汉代以后儒家诗学之滥觞，但因《毛诗》无单行之传，故没有如赵晔《诗细》那样成为独立的诗学著作。

诗学自《诗》学中独立出来，除了经学中传体这一内部因素外，还有待于外部因素的促发。所谓外部因素即指三百五篇之外的诗。《诗》学与诗学的一个关键区别即在对象之不同。《诗》学只研究三百五篇，而诗学则除了三百五篇之外，更多及于《楚辞》及汉以来的五言诗。治《诗》学者首先是把从《诗》学中所得诗论，用来说明三百五篇以外的诗。这中间必有合与不合，于是新的诗学即由此而生。汉代能促发诗学独立的外部因素，前为《楚辞》及汉赋，后为兴起于汉魏的五言诗。

《汉志·诗赋略》云："《传》曰：'不歌而诵谓之赋，登高能赋可以为大夫。'言感物造耑，材知深美，可与图事，故可以为列大夫也。古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称诗以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰'不学诗，无以言'也。春秋之后，周道寖坏，聘问歌咏不行于列国，学诗之士，逸于布衣，而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿及楚臣屈原，离谗忧国，皆作赋以风，咸有侧隐古诗之义。其后宋玉、唐勒、枚乘、司马相如，下及扬子云，竞为侈丽闳衍之辞，而风谕之义没矣。是以扬子悔之，曰：'诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。如孔氏之门任之用赋也，则贾谊升堂，相如入室矣。如其不用何？'"按班固所言，《诗》与诗赋处在一个连贯的历史中，楚辞汉赋是在《诗》不行以后继起的，其体不同于诗，旨亦不同于诗。《诗》与辞赋之间有一个正变的变化。所谓正变，在《诗》中已经有所体现，《毛诗大序》既已指明在西周与东周之间，诗有正风、正雅，变风、变雅的变化。至战国时代，又一次发生正变，即是《诗》与辞赋之间的变化。

淮南王刘安为《离骚传》，称"《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱，若《离骚》者，可谓兼之矣。蝉蜕浊秽之中，浮游尘土之外，皭然泥而不滓。推此志，虽与日月争光可也。"其后司马迁作《屈原传》尽采刘氏之说，可见汉初说《楚辞》，是尽力将其包容在《诗》学之内，虽溢美有加，实未见辞赋之特旨。至后汉班固《离骚序》则于屈原加以贬抑，其云："今若屈原，露才扬己，竞乎危国群小之间，以离谗贼。然数责怀王，怨恶椒兰，愁神苦思，强非其人，忿怼不容，沉江而死，亦贬絜狂狷景行之士。多称昆仑冥婚，宓妃虚无之语，皆非法度之政，经义所载，谓之兼《诗》风、雅，而与日月争光，过矣！然其文弘博丽雅，为辞赋宗，后世莫不斟酌其英华，则象其从容。自宋玉、唐勒、景差之徒，汉兴枚乘、司马相如、刘向、扬雄，骋极

文辞,好而悲之,自谓不能及也。虽非明智之器,可谓妙才者也。”如班氏所论,东汉时人们虽然坚持辞赋不如《诗》的见解,但已将辞赋与《诗》区分开了。最先作出这一区分的是扬雄,扬雄尝云“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”,已视诗赋与辞赋为二途。至挚虞《文章流别论》云:“古之作《诗》者,发乎情,止乎礼义。情之发,因辞以形之;礼义之指,须事以明之,故有赋焉。所以假象尽辞,敷陈其志。古诗之赋以情义为主,以事类为佐。今之赋,以事形为本,以义正为助。情义为主,则言省而文有例矣。事形为本,则言富而辞无常矣。文之烦省,辞之险易,盖由于此。夫假象过大,则与类相违;逸辞过壮,则与事相违;辩言过理,则与义相失;丽靡过美,则与情相悖。此四过者,所以背大德而害政教,是以司马迁割相如之浮说,扬雄疾辞人之赋丽以淫。”《诗》与辞赋之不同已经昭然。只有将《诗》与辞赋区分开,才能在《诗》学之外建立关于辞赋的诗学。

《诗》之诗以四言为主,至汉渐生出五言诗体。五言诗之成立,大概是在后汉,《古诗十九首》及《相和歌》等为五言诗比较早见者。[①] 五言之兴,其意义不在字句的增减,而关乎由此造成的诗论变化。钟嵘《诗品》云:“夫四言文约意广,取效风骚,便可多得,每苦文繁而意少,故世罕习焉。五言居文词之要,是众作之有滋味者也,故云会于流俗,岂不以指事造形,穷情写物,最为详切者邪?”关于五言的诗论,自然不能尽为《诗》学所笼罩,所以在四言、五言之际,又有新的诗学产生。刘勰《文心雕龙》论诗,正是在《诗》与《骚》、四言、五言之间出入,由此可知诗学始立的规模。[②]

---

① 五言诗旧说昉于苏武、李陵,但后人已辨苏、李诗为伪作。此从青木正儿《中国文学概说》中的看法。

② 刘勰《文心雕龙》论《诗》在《宗经》,论《骚》在《辨骚》,论四言、五言则在《明诗》,是其规模次第开展。

第四章　三礼

一　礼的起源与奠基

许慎《说文》曰："禮，履也，所以事神致福也。从示，从豊，豊亦声。𥘆，古文礼。"按礼起源于远古时代事神之巫术，以文字考核，其本义大体可以分为两个方面。《说文》所载之古文"𥘆"，一些学者以其为礼之本字，其左为示部，其右或读为"乙"。徐锴《说文系传》云："'𥘆'，古文礼，臣以为'乙'，始也。礼之始也。又'乙'者，所以记识也。礼曰：若在其上，若在其左右，祭如神在。明则礼乐，幽则鬼神，'乙'以记识之。'乙'又表著也。"章太炎《文始》曰："'乙'，当为'履'之初文。汤自称予小子'履'，《世本》言汤名天乙，'乙'、'履'一也。故古文礼作'𥘆'，礼，履也，从乙声，即从履声也。"

礼由乙声而得义，《说文》："乙，象草木冤屈而出，阴气尚强，其出乙乙也，与'丨'同意。"乙为象形字，所象为草木之形状。如其在礼字中，也可以象人，乙或许即是象巫之动作。巫术之所以通神，关键在于巫的动作与情绪表演，从而产生神秘之巫力。[①]《说文》："巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象两袖舞形，与工同意。"巫以动作与情绪表演以通神的过程，亦或如阴气乙乙而出，举止莫测而复杂艰难。《吕氏春秋》云："陶唐氏之始，阴多滞伏，民气鬱阏，故作为舞以宣导之。"杨树达《释乙》云：

① 详见马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》一书有关巫术仪式的论述，第54页，中国民间文艺出版社，1986年，北京。

“寻乙有难出之义,故乙声之字受此义焉。”①

古之巫术通神,又不仅凭藉巫之动作与情绪表演,还需借助于特殊的器物。此为礼字之另一重本义。段玉裁《说文解字注》云:“礼有五经,莫重于祭,故礼字从示。豊者,行礼之器。”王国维《释礼》谓“豊”初皆作“豐”王氏云:“象二玉在器之形,古者行礼以玉,故《说文》曰:‘豐,行礼之器。’其说古矣。……盛玉以奉神人之器谓之𧯛若豐,推之而奉神人之酒醴亦谓之醴,又推之而奉神人之事通谓之礼,其初当皆用𧯛若豐二字,其分化为醴、礼二字,盖稍后矣。”②在甲骨文中,古巫字的字形或作“𡗜”,或作“𠀁”,前者同于舞,摹象其礼容,后者则象二玉交错,指示其礼器,此二者均为礼字所具之本有内涵。此外,“豐”下之“豆”,有学者释为“壴”,即鼓之初文。鼓亦为最早的礼器之一。③

夏、商、周三代之礼,虽然自远古巫术起源,但已不可将之等同于巫术。三代之礼的奠基,当在上古时代的国家政教初步确立之后,为自觉创立之文明形式,而非原始巫术的自然延续。按照人类学之研究,原始的巫术基本上是一种个人的迷信行为,而礼所代表的则是早期国家的集体信仰。④ 追溯源流,原始巫术盛行的时代,正是观射父所谓少皞氏“民神杂糅,不可方物,夫人作享,家为巫史”的时代;而礼之兴起,至早当在颛顼帝

---

① 详见杨树达《积微居小学述林》,第34页,中华书局,1983年,北京。王按:如马林诺夫斯基所述,巫术行为的核心是情绪的表演,执行恋爱巫术时会表演情谊绵绵,执行战事巫术时会表演愤怒、凶猛,执行祓禳黑暗和祸殃的巫术会表演恐惧、战栗等等。所以说,巫术所表达的就是神秘的事物本身及其在人身上的直接反映,在巫术中神人是难以分别的。有研究者指出,巫术所表演的原始歌舞乃出于娱神的目的,此说值得商榷。以歌舞娱神是存在的,但当为神人渐分之后的礼乐形式,而非巫术。

② 参见王国维《释礼》,《观堂集林》第一册,第291页,中华书局,1959年,北京。

③ 参见郑杰祥《释礼、玉》,载《华夏文明》第一集,第356~359页,北京大学出版社,1987年,北京。

④ 这一观点受到了爱弥尔·涂尔干的启发,涂尔干在《宗教生活的基本形式》中区分了巫术与宗教,他认为巫术是一种个人的信仰行为,宗教是具有教会组织的集体信仰。人类学家一般把巫术看做是宗教出现之前的原始行为,如弗雷泽认为,巫术、宗教、科学三者代表了人类心智演化的阶段。古代中国特有之礼虽然不能完全归于宗教范畴,但是其具有宗教的成分当无可怀疑,其亦具有集体信仰的特征,故当隶属于宗教的阶段。所以,在巫术与礼之间进行恰当的区分是必要的,也是很有意义的。

命重、黎"绝地天通"的时代。[1] 近人徐旭生指出,传说时代的颛顼帝在原始宗教的发展中具有重要地位。颛顼帝之前,基本处在氏族制的社会,到了颛顼帝时,氏族制走向没落,向着部落和部落联盟的社会发展。这时候,颛顼帝按照社会秩序的要求,将各氏族的小图腾神统一成一个天地大神,将沟通神鬼的众巫也分成大小等级,颛顼帝本人既是最高的统治者,又是最大的巫师。[2] 这样一来,原始巫术逐渐被整合到一个更大的政教体制当中了,这个统一的政教体制既要反映早期国家的社会秩序,又要反映其集体信仰,礼于是应运而生。不过,颛顼帝之传说毕竟不是信史,按照一般的说法,礼的产生可以上溯到夏、商、周三代。孔子尝曰:"殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益,可知也;其或继周者,虽百世可知也。"

夏、商、周三代之礼之间有继承和发展的关系。而自礼的社会内涵来看,真正的经典所记述的礼,其奠定的一个必要条件是宗法制的出现。依今人之研究,宗法制是从氏族社会后期的父系家长制中变生出的,夏代已有宗法制的萌芽,商代又有进一步的发展。[3] 依王国维《殷周制度论》之说,夏、商两代的宗法制不是很完善,宗法制的真正确立当是在殷周之际。王氏云:"中国政治于文化之变革,莫剧于殷周之际。……殷周间之大变革,自其表言之,不过一姓一家之兴旺与都邑之转移,自其里言之,则旧制度废而新制度兴,旧文化废而新文化兴。"又云:"周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而生封建子弟之制,君天下臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者,皆周之所以纲纪天下。……此种制度固亦由时势之所趋,然手定此者,实惟周公。"

按经典所记述的礼,当是殷周之际发生重大变革之后,在原始礼俗的基础上重新创造的礼制,也就是周礼。它的主要的制作者为周公。《礼记·明堂位》曰:"周公相武王以伐纣。武王崩,成王幼弱,周公践天子之位

① 参见《国语·楚语》观射父对楚昭王语。
② 参见徐旭生《中国古史的传说时代》,第74~87页,科学出版社,1960年,北京。
③ 参见《中华文明史》第一卷,第136~139页,北京大学出版社,2006年,北京。

以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。"周公所制作的礼固然是对夏、商二代之礼的损益，但是，其中置入了宗法制度以为核心，而鬼神信仰逐渐退居其次，宗教信仰与政治制度结合为一体。

在作为一种新制度、新文化的周礼中，逐步形成了祭祀天神、地祇与人鬼的完善的祀典，贯彻于宗教与政治。《礼记·礼运》曰："祭帝于郊，所以定天位也；祀社于国，所以列地利也；祖庙所以本仁也，山川所以傧鬼神也，五祀所以本事也。"又曰："夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭、射御、冠昏、朝聘。故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。"而在周礼中，宗教与政治之结合点即在礼器。远古巫术中，非常重视玉制礼器，以玉器为通灵之具。至夏、商、周三代，玉器由神权之象征，转为王权的象征，青铜礼器逐渐增多，占据主导地位。青铜礼器总名为尊彝，最主要的有宗器、旅器和媵器三类。宗器用于宗庙祭祀之礼，旅器用于师旅征伐之礼，媵器则用于婚嫁之礼。[①]

最初之青铜礼器主要功能在于沟通天地神鬼。[②] 不过，大体上说，青铜礼器的此种功能应该在三代之早期，三代晚期礼器的主要功能逐渐转变为"纪"。所谓"纪"，一为纪神物，即以图案的形式描绘神鬼之情状，使人有所禁忌。《左传》宣公三年记周大夫王孙满曰："昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民之神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之，用能协于上下，以承天休。"二为纪等宜，用不同规格的青铜礼器表示等级制度，《王制》所谓"衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭器用，皆有等宜"。《礼记·礼器》曰："管仲镂簋朱纮，山节藻棁，君子以为滥矣。晏平仲祀其先人，豚肩不揜豆；浣衣濯冠以朝，君子以为隘矣。是故君子之行礼也，不可不慎也。众之纪也，纪散而众乱。"此外，青铜礼器由多图案纹饰，渐变为多铭文，也可以说是"纪"的功能的一种体现。商代晚期的青铜器开始出现铭文，这些铭文大多是由史官作册所书，凡天子、诸侯乃至贵族之祭祀、征伐、封赏、训诰、律法等

---

① 详见马衡《凡将斋金石丛稿》，第4～21页，中华书局，1977年，北京。

② 详见张光直《中国青铜时代》之"商周青铜器上的动物纹样"章，三联书店，1983年，北京。

等，重要的事件和文件都要铭文于青铜器加以记述，以俾永传。其中的宗教、历史与文化内容非常丰富。

阮元《商周铜器说》云："形上谓道，形下谓器，商周二代之道，存于今者有九经焉，若器则罕存者，所存者铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭，铭之文为古人篆迹，非经文隶楷缣文传写之比，且其词为古王侯大夫贤者所为，其重与九经同之。"又云"器者，所以藏礼，故孔子曰：'唯器与名不可以假人。'先王之制器也，齐其度量，同其文字，别其尊卑。用之于朝觐宴享，则见天子之尊，锡命之宠，虽有强国，不敢问鼎之轻重焉。用之于祭祀饮射，则见德功之美，勋赏之名，孝子孝孙，永享其祖考而宝用之焉。且天子、诸侯、卿大夫，非有德位保其富贵，则不能制其器，非有问学通其文词，则不能铭其器。然则器者，先王所以驯天下尊王敬祖之心，教天下习礼博文之学，商祚六百，周祚八百，道与器皆不坠也。"

就周礼的礼乐仪式而言，也已经高度文明化了。在早期巫术的时代，巫以难以自持的迷狂状态，歌舞与祝颂，沟通人与神鬼之间的情意，这时神人之间的界限还是比较模糊的。在周礼的时代，主持礼乐的已经是专门的职官，由祝巫转变为史，他们把源自巫术的乐舞，逐渐改造为精心编制的制度化的艺术。例如，《周礼·大司乐》曰："以乐舞教国子舞《云门大卷》、《大咸》、《大磬》、《大夏》、《大濩》、《大武》。以六律、六同、五声、八音、六舞，大合乐，以致鬼神祇，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以说远人，以作动物。乃分乐而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黄钟，歌大吕，舞《云门》，以祀天神。乃奏大蔟，歌应钟，舞《咸池》，以祭地祇。乃奏姑洗，歌南吕，舞《大韶》，以祀四望。乃奏蕤宾，歌函钟，舞《大夏》，以祭山川。乃奏夷则，歌小吕，舞《大濩》，以享先妣。乃奏无射，歌夹钟，舞《大武》，以享先祖。凡六乐者，文之以五声，播之以八音。"

此外，在很多的礼乐场合中，对于《诗》的运用也越来越普遍了，《礼》与《诗》被结合在一起。郑玄《六艺论》曰："《礼》之初起，盖与《诗》同时。"则《诗》、《礼》都有其自然的发源，又都在周初经历过一次更新的文化创造。

二 《周礼》的来历及传授

《周礼》旧名《周官》,《汉书·艺文志》著录《周官经》六篇,颜师古注谓此经亦名《周官礼》。《周官》总设六官:一曰天官冢宰,掌邦治;二曰地官司徒,掌邦教;三曰春官宗伯,掌邦礼;四曰夏官司马,掌邦政;五曰秋官司寇,掌邦禁;六为冬官司空,掌邦事。六官及其所属各职,为一套完整的古代国家之官制,这套官制据说为周公所制定。

孙诒让《周礼正义序》以为,这套官制应当创立于周初,然而不完全是周公一人的创造,乃是上承黄帝以来的八代经世之法,周公有所损益而总其成。其在成、康之后,又有所散失和变易,逐渐形成了此部经典。孙氏云:"粤昔周公,缵文、武之志,光辅成王,宅中作雒,爰述官政,以垂成宪,有周一代之典,炳然大备。然非徒周一代之典也,盖自黄帝、颛顼以来,纪于民事以命官,更历八代,斟汋损益,因袭积絫,以集于文武,其经世大法,咸粹于是。……此经上承百王,集其善而革其弊,盖尤其精详之至者,故其治跻于纯太平之域。作者之圣,述者之明,蟠际天地,经纬万端,究其条绪,咸有原本,是岂皆周公所肊定而手刱之哉。"

孙氏将《周官》追溯到黄帝、颛顼,似乎过于遥远。《周官》之官制,为"礼乐征伐自天子出"尊王之制,它的创立不会早于西周。王国维《殷周制度论》曰:"自殷以前,天子、诸侯君臣之分未定也。故当夏后之世,而殷之王亥、王恒,累叶称王;汤未放桀之时,亦已称王。当商之末,而周之文、武亦称王。盖诸侯之于天子,犹后世诸侯之于盟主,未有君臣之分也。周初亦然,于《牧誓》、《大诰》皆称诸侯曰友邦君,是君臣之分亦未全定也。逮克殷践奄,灭国数十,而新建之国皆其功臣、昆弟、甥舅,本周之臣子,而鲁、卫、晋、齐四国,又以王室至亲为东方大藩,夏、殷以来古国,方之蔑矣。由是天子之尊,非复诸侯之长,而为诸侯之君,其在丧服,则诸侯为天子斩衰三年,与子为父,臣为君同,盖天子、诸侯君臣之分始定于此。此周初大一统之规模,实与其大居正之制度相待而成者也。"王氏所论至确,《周官》之制,必定是周初天子、诸侯君臣之分既定之后的产物。以《周官》之大,一定是天子之制,非某诸侯邦国,更非某家诸子所能独自制定。

按《汉志》著录礼经的次序是先《仪礼》,次《礼记》,再次《周官》。这一次序是按汉代礼学传授的情况排列的。若依三礼作成的时间先后排列,则应为《周官》、《仪礼》、《礼记》。《周官》之作时,旧说最有影响的有三种。一说为周公所作,自刘歆首倡,杜子春以下的东汉古文学家均守此说;二说昉自东汉今文经学家何休,指《周官》为六国阴谋之书,作于战国;第三说是宋代胡安国、胡宏提出的,指《周官》为刘歆伪造,清代今文经学家如廖平、康有为亦遵此说。除此三说外,还有西周说、春秋说、秦汉说等等,实际是在上三说的基础上略有升降。

上述三说中的《周官》作于周公说,历来有人质疑。《周官》作于战国说,则已为多数学者所信从。如果摒除今古文学之成见,则此二说并不是水火不相容。即便《周官》作于春秋战国之后,也决非全新之创造,起先必有旧传之经典作为基础,战国之时只是重新编纂而已。有研究者指出,《周官》中保存了相当多的西周至春秋时的史料。刘雨、张亚初在《西周金文官制研究》一书中,从五百件西周铜器上归纳出西周职官二百一十三种,将其分为五类,分别与《周官》职官进行比较,发现有十四个官名相当于《天官》六十四官职中的十九个,有二十个官名相当于《地官》八十官职中的二十六个,有十一个官名相当《春官》七十一官职中的十三个,有十四个官名相当《夏官》七十四官职中的二十七个,有四个官名相当《秋官》六十七官职中的五个。这一情况表明《周官》官职,与西周中晚期的官制基本上是一致的。孙诒让《周礼正义序》云:"此经在西周盛时,盖百官府咸分秉其官法以为司存,而大宰执其总会,司会、天府、大史臧其副贰。成、康既没,昭、夷失德,陵迟以极于幽、厉之乱,平之东迁,而周公之大经良法,荡然殆尽。"可知《周官》编纂之前,各官职的典章可能没有被汇编在一起,且历经东、西两周之后,已经变化散乱,由此而重新编纂的《周官》自然不会与最初的周制完全相合,其于春秋各国所行之制也各有不同。

刘起釪《周礼真伪之争及其书写成的真实依据》认为,《周官》一书所成的官制,是据西周以来至春秋时逐渐完备的周、鲁、卫、郑四国的官制写成的。《周官》形成的基础,最初是在春秋时编纂的一部官职汇编,至战国时又加以补充,除了主要保存春秋以上的史料外,还录入了不少战国时代

的内容，最终形成了《周官》一书。[1] 至于战国时代《周官》成书的具体时间和地域，杨向奎在《周礼的内容分析及其成书时代》指出《周官》中混用夏正、周正，与《左传》相应，当成书于战国中期。又从《周官》与《管子》一书的关系看，当成于齐地。[2] 上引刘、杨二家的看法，我基本同意，唯对于他们所判定的《周官》官制取材周、鲁、卫、郑四国，及《周官》一书成于齐地两点，谈谈一己之见。

如刘起釪所论，《周官》中既保存了春秋以前的官制，又录入了战国时的官制。这两部分当分别看待。《周官》对春秋前的官职可能实录的多。战国时作《周官》者既获春秋前官制之汇编，这一汇编当为王官所掌的官典。这部官典最初是周公制定的官职记录，但随时代发展，官制发生改变，这部官典也就不断更改，直到春秋时这部官典散出民间时为止。所以说《周官》保存了自西周至春秋时的官制史料，从时间上是可信的。就迄春秋为止的这部分官制来说，陈汉章《周礼行于春秋时证》举春秋时各国礼制与《周礼》合者凡六十证，其中鲁有十六证，周有六证，卫有三证，郑有四证，晋有六证，宋有三证，楚有三证，齐有一证，秦有一证，合见诸国十七证。可见《周官》对春秋前官制的取材不限于刘氏所说的周、鲁、卫、郑四国。陈氏复以为，春秋时各国开始不再用《周礼》，凡春秋时有变古不用《周礼》者，无不书其始。也就是说，《周官》官制西周时本行于各诸侯国，各国官制与之出入不大，春秋以降，各国官制纷纷改变，故不合者逐渐增多。《周官》的取材主要是西周至春秋以前的周官制，而不是春秋时的某一国或几国的官制。《周官》与春秋时某国合者多，说明该国改变西周以来旧官制少，与某国合者少，则说明该国改变者多。故而不能根据相合多这一点就断定是取材于某一国或几国。《周官》本来保存了一套完整的西周至春秋前的官制，至战国时代的《周官》作者，才大幅度改编春秋时的旧传官典，对春秋、战国以来的各国官制广收杂取，还将一些可能任何一个国家都没有施行过的，仅仅是作者设想出来的官制也写进来，增加了非实录的内容。最重要的是作者按自己的政治理想，将自古以来原有的职官

---

① 详见刘起釪文，收录在《古史续辨》，中国社会科学出版社，1991 年，北京。

② 参见杨向奎文，收录在《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983 年，上海。

和新设想出来的职官一并加以编排和解说，这样就使《周官》愈加丧失了春秋前的原貌了。

近代以来，研究《周官》的学者多注意《周官》在思想上受战国诸子影响的情况。这里所涉及的问题相当复杂，一方面，就《周官》为旧典而言，当谓诸子思想起源于古之学官，即如《汉志》所论之诸子起源；另一方面，就《周官》又杂有战国之制而言，也不能排除本来起自诸子的新思想反过来渗透到了其中。在《周官》中，儒、法、阴阳五行三家思想的印迹尤其明显。由于这三家诸子均见于齐地，且齐国之管子被视为法家之祖，《管子》书中的阴阳五行思想又与《周官》相近，所以说《周官》产生于齐地，似乎顺理成章。的确，这不失为一种可能，但我倾向于另一种可能，即《周官》是魏文侯时魏国博士的作品。

清人杨椿以为，《周官》非周公之作，"疑其先出于文种、李悝、吴起、申不害之徒，务在富国强兵，以攻伐、聚敛为贤，而其人类皆坚强猛鸷，有果毅不群之材，故谋之而必行，行之而必成，而其书亦得传于世。"①《周官》一书的出现与战国法家可能有密切的关系。

战国时期法家的发展，大体可区分为三域，活动在齐国的法家为一域，其特点是将黄老思想与法家思想糅合为一，故有学者称之为道法家，如管子、慎到、申不害之徒，均属此类。在秦国有所作为的法家为一域，其特点在刑名之术，是真正的法家，其代表人物即商鞅。在这两极之间，是三晋的法家，三晋本是法家发源之地，齐法家和秦法家均受三晋影响，但在战国初年以后，三晋还存在着一个特别的法家派别，其特点是将儒家思想与法家思想相结合，姑且称之为儒法家。本来自齐经三晋至秦，东西一线多为法家，自子夏教授于西河，魏人多从子夏受学，使当地法家染上了儒家色彩。从子夏受学者中最著名的是魏文侯，《史记》称其受子夏经艺。据《晋书·刑法志》记载，魏有李悝，撰次诸国法，著《法经》。魏文侯尝师事李悝，自然精通刑名。同时，他又受子夏影响，尊崇儒家孝悌，《说苑》记

① 顾颉刚《周公制礼的传说与＜周官＞一书的出现》深许杨椿之说，并断言《周官》是战国法家的著作。余按《周官》一书必有旧典，非某家诸子所能自作，而其编纂则可能出于某家诸子，战国时儒、法两家均有可能为之。

魏文侯与舍人赵仓唐论慈孝事，参考桓谭《新论》云“魏之令，不孝弟者流之东荒”，足知魏文侯是一个儒法家。魏文侯相李克，亦为子夏弟子，其言论见于《韩诗外传》与《说苑》者，也是融和儒法两家，与魏文侯相一致。又如吴起，曾学于曾子，后事魏文侯。通观战国时代，能兼容儒法两家者，只有魏文侯时代的魏国。[①] 而《周官》最大的特点恰是儒法两家的思想混一。至于阴阳五行，不是《周官》思想最重要的内容，且阴阳五行观念，本非齐地专有，如儒家中的思孟，亦通此说。若仅凭《周官》中有阴阳五行思想，即断定出于齐地，稍嫌武断，不如说出于魏国，较为合理。《汉志》云："六国之君魏文侯最为好古，孝文时得其乐人窦公，献其书，乃《周官·大宗伯》之‘大司乐’章也。"魏文侯时既有《周官》之“大司乐”章，安知就没有《周官》之全部旧典？魏文侯既好古，且六国时魏设立博士之官，魏之博士据流传的古代旧典整理出《周官》一书是很有可能的。

《周官》作成以后，并没有作为经书传授，所以先秦典籍无征引《周官》者。孔门弟子多人传礼，但所传之礼均为宾客之礼，即三礼中的《仪礼》，不是《周官》。至汉初，这部古书才被河间献王收得。河间献王好古，所得古经多请宿儒传诂，且立为博士。《周官》亦自河间献王始开始有学者研究它。河间献王曾与毛生等共采《周官》等书及诸子言乐事者，以作《乐记》。博士小毛公还据《周官》为大毛公的《毛诗故训》补传。《汉志》著录《周官传》四篇，顾实《汉书艺文志讲疏》认为是西汉传《周官》者所为，是不是河间献王所属儒生所作，不敢断言。河间献王门下多通《周官》，《周官传》出于河间，也不是没有可能。而河间献王似乎并不将《周官》视为经书，不过将其视为一部先秦流传下来的古书而已，故不立《周官》博士。后来，河间献王将《周官》献给武帝，武帝藏诸秘府，此后除了能有机会得见中秘书者，多不知《周官》一书。

及至成帝时，刘向、刘歆先后校理秘书，将《周官》著录于《别录》、《七略》，《周官》才复为学者所知。《汉书·王莽传》记平帝元始五年："莽奏

---

① 参见罗焌《诸子学述》。罗氏以为魏文侯、李克等均被西河之教，当属儒家。但从魏文侯、李克等论刑罚之源、为国之道等内容来看，皆为法家常论之义，故宜视为兼于儒法者也。

起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市常满仓，制度甚盛。立《乐经》，益博士员，经各五人，征天下通一艺，教授十一人以上，及有《逸礼》、《古书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、月令、兵法、史篇文字通知其意者，皆诣公车。”荀悦《汉纪》云：“刘歆以《周官经》六篇为《周礼》。王莽时，歆奏以为礼经置博士。”可知《周官》在王莽时重新为学者传习，所传习的《周官》是经刘歆整理过的，且改名为《周礼》，与《仪礼》、《礼记》并为礼经，置博士，在一个短暂的时期内受到尊崇。

因为《周礼》既经过刘歆的整理，后世遂疑其为刘歆为附会王莽改制而伪造出来的。廖平以为《周礼》是刘歆本《逸礼》等古书，羼以臆说，糅合而成。[1] 廖氏说《周礼》本属《逸礼》，此前并无《周礼》，其说不确。但若说刘歆对汉初时的《周官》重加整理而新编成《周礼》一书，则不是没有可能。《史记·天官书》曾引《周官》，其文不见于今《周礼》，司马迁所见当为西汉初中秘之《周官》，与刘歆所见当是同一本，或者中秘《周官》也有所亡失，或者即是刘歆整理时有所损益。不过，即使《周礼》确经刘歆之损益，但这种损益亦不妨于《周礼》作为一部古书。即便廖氏后来亦改其说，云《周礼》真古书，真者多，伪者少，所以仍当把《周礼》看成是先秦旧籍。所谓刘歆伪造说是不可信的。

《周礼》在王莽时曾置博士，但至后汉初即废，《周礼》转在民间传授。[2] 后汉的《周礼》学十分兴盛。自刘歆以《周官经》六篇为《周礼》，授缑氏杜子春，贾徽、郑兴亦从刘歆学，通《周礼》。贾徽子逵，郑兴子众，俱从杜子春受《周礼》，并作《周礼解诂》，逵书行于世，众书不行。贾逵、郑众以后，后汉《周礼》传习渐广，如许慎、尹珍、卫宏、马融、张恭祖、胡广、赵岐、郑玄、李咸、卢植、徐淑、王朗、王肃、仲长统等均传《周礼》之学，而其中以马融、郑玄最为著名。马融之《周礼》学，不知所受的来源，融作《周官传》，授郑玄。郑玄本自张恭祖受《周礼》，又师事马融，作《周礼注》，通行

① 廖平说详见所著《古学考》“周礼删刘叙例”文。
② 陆德明《经典释文序录》云后汉《周礼》仍立博士，说误。

于世。[①]《周礼》行后，遂将《周礼》、《仪礼》、《礼记》并称为三礼，传经之儒多三礼并习。汉末王肃亦注《周礼》，魏时立博士，有郑玄、王肃两家。晋时干宝作《周官礼注》，并与当时的学者发生论难，孙略作《周官礼驳难》，记干宝与孙略之问答。虞喜作《周官驳难》三卷，记干宝与孙琦之问答。又有傅元《周官论评》十三卷，是记傅元与陈劭之问答。[②] 此后的《周礼》学传授，或尊郑玄，或尊王肃，其学传承不绝，然不复兴盛如昔。

三 《周礼》六官与国家政教

《周礼》一书编排周密，将诸多职官按天官冢宰、地官司徒、春官宗伯、夏官司马、秋官司寇、冬官司空分为六类。

> 其一"天官冢宰"，《周礼》曰："惟王建国，辨正方位，体国经野，设官分职，以为民极。乃立天官冢宰，使帅其属而掌邦治，以佐王均邦国。"
>
> 郑玄《三礼目录》云："象天所立之官，冢，大也，宰者，官也，天者统理万物。天子立冢宰，使掌邦治，亦所以御众官，使不失职。不言司者，大宰总御众官，不主一官之事也。"
>
> 其二"地官司徒"，《周礼》曰："惟王建国，辨正方位，体国经野，设官分职，以为民极。乃立地官司徒，使帅其属而掌邦教，以佐王安扰邦国。"
>
> 郑玄云："象地所立之官，司徒主众徒，地载养万物。天子立司徒，掌邦教，亦所以安抚万民。"
>
> 其三"春官宗伯"，《周礼》曰："惟王建国，辨正方位，体国经野，

---

① 《隋志》著录马融《周官礼注》十二卷，郑玄《周官礼注》十二卷，王肃《周官礼注》十二卷。今郑玄《周礼注》收在《十三经注疏》内，马、王等汉代各家均佚。马国翰辑有郑兴《周礼郑大夫解诂》一卷，郑众《周礼郑司农解诂》六卷，杜子春《周礼杜氏注》二卷，贾逵《周礼贾氏解诂》一卷，马融《周官传》一卷。

② 关于晋时之《周礼》论难，据汪兆镛《晋会要》。傅元《周官评论》一书，《隋书·经籍志》著录为陈劭之作。

设官分职,以为民极。乃立春官宗伯,使帅其属而掌邦礼,以佐王和邦国。"

郑玄云:"象春所立之官也,宗,尊也,伯,长也,春者出生万物。天子立宗伯,使掌邦国典礼,以事神为上,亦所以使天下报本及始。不言司者,鬼神示人之所尊,不敢主之故也。"

其四"夏官司马",《周礼》曰:"惟王建国,辨正方位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立夏官司马,使帅其属而掌邦政,以佐王平邦国。"

郑玄云:"象夏所立之官,马者,武也,言为武者也,夏招齐万物。天子立司马,共掌邦政,政可以平诸侯,正天下,故曰统六师,平邦同。"

其五"秋官司寇",《周礼》曰:"惟王建国,辨正方位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立秋官司寇,使帅其属而掌邦禁,以佐王刑邦国。"

郑玄云:"象秋所立之官,寇,害也,秋者,遒也,如秋义,杀害收聚,敛藏于万物也。天子立司寇,使掌邦刑,刑者所以驱耻恶,纳入于善道者也。"

其六"冬官司空",按《周礼》文例推论,其首句当为"惟王建国,辨正方位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立冬官司空,使帅其属而掌邦事,以佐王富邦国。"

郑玄云:"象冬所立官也,是官名司空者,冬闭藏万物。天子立司空,使掌邦事,亦所以富立家,使民无空者也。司空之篇亡,汉兴购求千金不得。此前世识其事者,记录以备大数,古《周礼》六篇毕矣。"

郑玄《三礼目录》解说《周礼》六官的旨义十分清楚,但于《冬官》亡佚与补作一事,没有说得很仔细。考《礼记·明堂位》说官数云"周官三百",郑玄注云:"《周官》三百六十,此云三百者,时《冬官》亡矣。"可见他认为《冬官》在先秦时就已经亡佚了,郑玄说汉兴有"识其事者",补作了《冬官》,而没有明确地说是用现成的《考工记》一书来补足《冬官》。汉初《冬官》已亡这一点,基本是可信的,不过汉初恐怕并没有以《考工记》补

《冬官》一事。

关于《周官》一书的出处，汉时有两说，一说出于河间献王，一说出于孔壁。前一说见于《汉书·河间献王传》，云："河间献王修学好古，从民得善书，所得书皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属。"陆德明《经典释文》云："河间献王开献书之路，时有李氏上《周官》五篇，失《事官》一篇，乃购千金不得，取《考工记》以补之。"这是说《周官》最先由河间献王所得，得时已亡《冬官》，遂以《考工记》补之，后将书献于武帝，藏诸秘府。后一说见于《后汉书·儒林传》，称"孔安国所献《礼古经》五十六篇及《周官经》六篇"，则是说《周官》是出自孔壁，由孔安国献给了武帝。这与河间献王得于民间李氏，然后献给武帝的说法大不相同。马融《周官传序》云："秦自孝公以下用商君之法，其政酷烈，与《周官》相反，故秦始皇禁挟书，特疾恶，欲绝灭之，搜求焚烧之独悉，是以隐藏百年。孝武帝始除挟书之律，开献书之路，既出于山岩屋壁，复入于秘府，五家之儒莫得见焉。至孝成皇帝达材通人刘向子歆校理秘书，始得列序，著于《录》、《略》，然亡其《冬官》，以《考工记》足之。"据马融之说，《周官》是出于山岩屋壁，但没有明确指出山岩屋壁为何处。孙诒让《周礼正义》云："马《序》云出山岩屋壁，只谓埋藏荒僻，与淹中孔壁，决无关涉。《释文叙录》引郑《六艺论》云：后得孔氏壁中、河间献王古文《礼》五十六篇，《记》百三十一篇，《周礼》六篇。审绎郑君论意，盖因古《礼》出于孔壁，《礼记》、《周礼》则得之河间，故兼诉二原，不分区畛。"后世对于这《周官》出处的两种说法，多是一非一，其实汉人已不知其详，可信的事实自《周官》献于武帝，收诸秘府开始。

马融说刘向、刘歆校书时，所见之《周官》，其中《冬官》已亡，于是刘歆用《考工记》来充作《冬官》，足成六篇。以《考工记》补《冬官》是汉初河间献王或武帝所为，还是西汉末刘歆所为，我倾向于后者。按河间献王和武帝似乎都没有把《周官》看作经典，不过将之视为先秦遗留下来的古书而已。河间献王尚且令学者研习《周官》，而献诸武帝之后，径收于秘府，学者反而难得复见。马融谓秦始皇对《周官》特疾恶，搜求焚烧独悉。而

刘歆奏立《周官》，林孝存反对，以为武帝知其为末世渎乱不验之书。[①] 如此来看，武帝对于《周官》虽不禁毁，但也不会张扬颁行，自秦至汉，朝廷对此书均有所戒备。王莽时据《周官》改制，故立《周礼》博士，光武帝兴汉，立即废除此学，更证明这部《周官》的特殊政治价值。汉初《周官》既没有取得经的地位，而与许多残缺古书一样收藏于秘府，自然不需补足。至刘歆改《周官》为《周礼》，以此助王莽改制，一定要有完整的制度才行，因此才取《考工记》补《冬官》。所以说，刘歆将《考工记》补入《周礼》的可能性比较大。

《考工记》虽然有可能是刘歆补入《周礼》的，但此书原本的确是先秦古书。贾公彦《仪礼疏》云："其《周礼·考工记》，六国时所录，故遭秦燔灭，典籍有韦氏、雕氏，阙其记，则在秦汉之际。"据《南齐书·文惠太子传》记载，文惠太子镇雍州，有盗发楚王冢获竹书十余简，以示王僧虔，僧虔曰是科斗书《考工记》。若王僧虔所识不诬，则《考工记》当出先秦无疑。江永《周礼疑义举要》云："《考工记》东周后齐人所作也。其言'秦无庐'，'郑之刀'，厉王封其子友，始有郑，东迁后以西周故地与秦，始有秦，故知为东周时书。其言'橘逾淮而北为枳，鸜鹆不逾济，貉逾汶则死'皆齐鲁间水，而终古、戚速、椑、茭之类，郑注皆以为齐人语，故知齐人所作也。"江永说《考工记》为东周以后的齐人所作，已成定论，后世学者只在具体年代上略有升降。陈梦家《尚书通论》据《考工记》中的度量衡制与秦制比较，推断《考工记》的作者是战国时的齐人，或者是秦并六国后的齐地的人。陈氏倾向于后者，认为《考工记》是秦始皇时的齐人所编定。

《周礼》六官涉及了治、教、礼、政、刑、事六大方面，天、地、春、夏、秋五官的长贰属官有三百四十五职，加《考工记》三十工，共计三百七十五职。以往的学者研究《周礼》，多从具体的典章制度上着眼，考覈其真伪虚实，而未能深究其微言大义。《周礼》六官均以"惟王建国，辨正方位，体国经野，设官分职，以为民极"发其端，此可视为《周礼》一书之纲领，所体现的是古代以礼治为核心的国家制度与政教理想。

---

① 贾公彦《周礼疏·序周礼之废兴》云："林孝存以为武帝知《周官》末世渎乱不验之书，故作《十论》、《七难》以排弃之。何休亦以为六国阴谋之书。"

后人论《周礼》之制，因其设官分职依据阴阳五行，遂将之视为“以人法天”之典型，似乎《周礼》之国家政教理想，主要是取法于天地自然，把社会、人生各个方面都按照阴阳五行的方式加以配偶化了，近乎战国时期法家、阴阳家的思想。这种看法略显偏颇。如果将《周礼》视为周公所创典制与战国诸子新说之混合，则此类阴阳五行观念恰恰是后来附入的，不是《周礼》之源初基础。《周礼》之官制不论据何而设，表现为何种模式，其根本还是在天子、诸侯、卿大夫、士之上下等级体系，而联结此一等级体系的关键因素正是礼。吕祖谦《三礼考》曰：“夫朝不混市，野不逾国，人不侵官，后不敢以奸王之权，诸侯不敢以僭天子之制，公卿大夫不牟商贾之利，六卿九牧相属而听命于三公。彼皆民上民，而尺寸法度不敢逾一毫，分守不敢易，所以习民于尊卑等差阶级之中，消其逼上无等之心，而寓其道德之意。是以民服事其上，而下无觊觎；贱不亢贵，卑不逾尊。举一世之人，皆安于法度分守之内，志虑不易，视听纯一，易直淳庞，而从上之令；父诏其子，兄授其弟，长率其属，何往而非五礼、六乐、三物、十二教哉！”可见《周礼》虽然是以官为治，而其所以为治者则为礼。所以说《周礼》一书以官制为表，以礼制为里，治《周礼》者，须将表里统合为一，方得圣人制作之意。王国维《殷周制度论》云：“所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使天子、诸侯、大夫、士各奉其制度典礼，以亲亲、尊尊、贤贤、明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治，反是则谓之乱。是故天子、诸侯、卿大夫、士者，民之表也。制度典礼者，道德之器也。周人为政之精髓，实存于此。”王氏复指出周人制度典礼的核心又在亲亲、尊尊、贤贤、男女有别诸项，其使国家能合政治与道德而为一。这些正是《周礼》最源初的根本。

孙诒让《周礼正义序》对于《周礼》的基本内容亦有极好的概括，孙氏云：“其闳意眇恉，通关常变，榷其大较，要不越政、教二科。政则自典法刑礼诸大端外，凡王后世子燕游羞服之细，嫔御阉阍之昵，咸隶于治官，宫府一体，天子不以自私也。而若国危、国迁、立君等非常大故，无不曲为之制，豫为之防。三询之朝，自卿大夫以逮万民，咸造在王庭，与决大议。又有匡人、撢人、大小行人、掌交之属，巡行邦国，通上下之志。而小行人献五物之书，王以周知天下之故。大司寇、大仆树肺石，建路鼓，以达穷遽。

诵训、土训夹王车，道图志，以诏观事辨物。所以宣上德而通下情者无所不至，君民上下之间，若会四枝百脉而达于囟，无或雝閡而弗邕也。其为教，则国有大学、小学。自王世子公卿大夫士之子，臯夫邦国所贡，乡遂所进贤能之士咸造焉。旁及宿卫士庶子、六军之士，亦皆辈作辈学，以德行道蓺相切劘。乡遂则有乡学六，州学三十，党学百有五十，遂之属别如乡。盖郊甸之内，距王城不过二百里，其为学辜较已三百七十有奇，而郊里及甸公邑之学，尚不与此数。推之鄁县畺之公邑采邑，远极于畿外邦国，其学盖十百倍蓰于是。无虑大数九州之内。意当有学数万。信乎教典之详，殆莫能尚矣。其政教之备如是，故以四海之大，无不受职之民，无不造学之士，不学而无职者，则有罢民之刑，贤秀挟其才能，愚贱贡其忱悃，咸得以自通于上，以致纯太平之治，岂偶然哉！”

《周礼》与古代学术史关系最密切者，在于它是先秦学术发源之渊薮。先秦学术本出于官守，孔子之前尚无私学，孔子及诸子百家学术，大部分是从原来官守之学中衍化出来的。《汉书·艺文志》将诸子十家，尽归于学官，如儒家出于司徒之官，道家出于史官，阴阳家出于羲和之官，法家出于理官，名家出于礼官，墨家出于清庙之守，纵横家出于行人之官，杂家出于议官，农家出于农稷之官，小说家出于稗官。班固所云十官，不尽与《周礼》各职官相合，但就《周礼》相关的制度一一考覈，亦可知十家所出官守的基本情况，从范围上弄清十家学术之原有规模，从时间上清理出十家之学的源流本末，可以于十家著作的文本研究之外，另辟蹊径，参合阐释。

从总体内容上看，《周礼》堪称一部汇聚上古文化的百科全书，其中所包含的丰富的早期宗教、政治、经济与学术思想，均是自西周至春秋漫长的历史中的杰出创造，战国时代的编纂者对其做了全面的总结，按照某种国家及政教理想编制成系统，虽然这套系统未曾实际的施行，不能据为信史，但依然可以作为研究古代历史的必要参考。

四　《仪礼》与礼乐文明

《仪礼》在三礼中的实际作成年代最为久远。《礼记·明堂位》云："周公摄政六年，制礼作乐。"孔颖达《礼记正义》云："成王幼弱，周公摄

政，六年，制礼作乐。但所制之礼，则《周官》、《仪礼》也。”按这一说法，《周官》、《仪礼》均为周公所作。确切地说，二礼之创始均在周初，而写定的年代《仪礼》在孔子时，《周官》则晚至战国中期。《礼记·檀弓》云：“恤由之丧，哀公使孺悲学士丧礼于孔子，士丧礼于是乎书。”这是《礼记》中明确说了孔子作《仪礼》之证。《史记》、《汉书》均认为《仪礼》即是孔子采缀周礼而成。① 然《仪礼》经本中又有经、记、传的区别，三者的作成年代有所不同，清人曹元弼《礼经学》云：“《仪礼》有经，有记，经制自周公，传之孔子，记与传则出于孔门七十子之徒之所为。”关于《仪礼》的作成年代虽然还有出孔子后战国说、汉初缀纂说，乃至刘歆增篡说等等各种说法，但多数学者认为在孔子时已经有了完善的《仪礼》经本，只是在篇数上有所争议。②

上古三代之礼的发展经历了殷商间的一次变化。王国维《释礼》谓“礼”字的本义，本来自盛玉以奉神人之器，凡奉神人之事，通谓之礼。王氏所谓奉神人，即祭祀上帝祖先之义，《礼记·祭统》云：“礼有五经，莫重于祭。”祭祀为殷礼中最重要的内容。然殷周之际，周公据殷礼损益而成周礼，较之殷礼，周礼有两方面的变化，一是将礼扩展为一种制度，后来大成于《周官》；二是将以祭祀神人之礼，更多转变为人际周旋之仪，此则汇录于《仪礼》。《左传》昭公五年云：“公如晋，自效劳至于赠贿，无失礼。晋侯谓女叔齐曰：‘鲁侯不亦善于礼乎？’对曰：‘鲁侯焉知礼。……是仪也，不可谓礼。礼所以守其国，行其政令，无失其民者也。”又昭公二十五

---

① 《史记·孔子世家》曰：“孔子之时，周室微而《礼》《乐》废，《诗》《书》缺。追迹三代之礼，序《书》《传》，……曰：夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也；足则吾能征之矣。观殷夏所损益，曰：后虽百世可知也。以一文一质，周监二代，郁郁乎文哉，吾从周。故《书》、《传》、《礼》、《记》自孔氏。”《汉书·儒林传》云：“《孔子》叙《书》则断《尧典》，称《乐》则法《韶》舞，论《诗》则首《周南》，缀周之《礼》，因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文武之道，成一王法，至获麟而止，盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。”

② 关于《仪礼》篇数，一说孔壁所得古文《礼》五十六篇，即是孔子所定之全经，一说汉初所传今文《礼》十七篇即是孔子所定，孔壁多出的逸礼各篇不在其内。皮锡瑞据凌廷堪、郝懿辰等人之说，认为今文《礼》十七篇为孔子所定，十七篇足以赅括一切礼文，即有不备，可以推致；十七篇外的逸礼为伪，与伪《古文尚书》同。参见皮氏《经学通论》，中华书局，1954 年，北京。

年云:“子大叔见赵简子,简子问揖让周旋之礼焉。对曰:‘是仪也,非礼也。’简子曰:‘敢问何谓礼?’对曰:‘夫礼天之经也,地之义,民之行也。天地之经,而民实则之,则天之明,因地之性。”可见春秋时人们将有关祭祀、制度的礼称为“礼”,有关人与人应对之际的礼称为“仪”。

《礼记・礼器》云:“经礼三百,曲礼三千。”郑玄注曰:“经礼谓《周礼》也,《周礼》六篇,其官有三百六十;曲犹事也,事礼谓今《礼》也。”又《礼记正义》引郑玄曰:“礼者,体也,履也。统之于心曰体,践而行之曰履。”孔颖达疏通郑说云:“礼虽合训体、履,则《周官》为体,《仪礼》为履。”郑、孔之说有一定道理。若以《周官》始论,《周官》之体,为立国经常之大法,《周官》之履,则见诸各官治事之细目。无论各官治事,必有祭祀神人与周旋人际之事,有其事,则必有相应之礼。所以说,《仪礼》之体,实寓在《周官》,而《周官》之履,必见诸《仪礼》。曹元弼《礼经学》发挥郑、孔之说云:“圣人之制礼也,经与曲相辅而行,《周礼》为礼之纲领,《仪礼》为礼之条目也。学者之治礼也,经与曲相证而明。《周礼》即《仪礼》之目录、分章,《仪礼》即《周礼》之事类、释例也。”

然而如从郑、孔之说,则《周官》与《仪礼》之范围应该相当,《周官》三百六十官所相应之礼当远过于今所见之《仪礼》,即便加上淹中孔壁所见之逸礼,还是远不及“曲礼三千”之数。孔颖达强为解释云:“威仪三千者,即《仪礼》行事之威仪。《仪礼》虽十七篇,其中事有三千。”如此计算,三百六十官所涉及之事又何止逾万!其实《周官》与《仪礼》相通而不相同,它们出自不同的源流传统。《周官》所记,起初本为各官职的专守之学,职事分明,欲学之,则必须就之官吏,得专门之传授。而《仪礼》本为大学所教授的《诗》、《书》、《礼》、《乐》“四术”之一,为士以上之贵族阶级必须接受的通识教育。凡春秋以前之士,一定要通晓《仪礼》,且能身体力行冠昏、相见、燕射、丧祭、朝觐之礼,才能符合一个君子的言行举止标准。孔子所谓“不学礼,无以立”。而《周官》只是一种官吏的专职教育,士不一定为官吏,且为官吏者,无须也不可能兼通全部职官之事。所以说,《仪礼》较之《周官》,有广泛的教育之普遍性,士可以不知《周官》,但不可以不知《仪礼》。

既明《周官》与《仪礼》之发源各有不同,则不必强设二者之间的体用

关系，今古文学之争论也显得没有必要了。关于《仪礼》中冠昏、相见、燕射、丧祭诸礼之起源，研究者通常将之追溯到原始宗教与风俗之中，认为礼源于俗。在关于礼的起源研究中，有一种观点非常具有启发性，即杨向奎等所提出的，礼起源于原始社会中的风俗习惯，特别是其中的集体性赠送礼物的活动。由此推论，在源初的礼中，已经包含着某种初级的经济关系。[①] 这样的解释有一定道理。如果就礼的各项具体表现而言，均可以追溯其在原始风俗中的萌芽形式，这一点是可以认同的。但是，《仪礼》中的礼并不是原始风俗的自然遗存，而是经过周公以降的圣人们有意识地再创造的，而且这套再创造的礼，虽然大部分仍是宾客之礼，其核心却是丧祭之礼与丧服之制，与周初所确定之道德制度相统一。《礼记·礼运》曰："夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭、射御、冠昏、朝聘。"《昏义》曰："夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡。此礼之大体也。"可以说，《仪礼》中的礼固然有通乎原始风俗之迹，但其已不再是自然流衍的，而是系统地制为数度，蕴含微言大义，圣人施之于教化，乃有移风易俗之效，其较之原始风俗已经发生了根本性的变化。

郑玄《三礼目录》解说《仪礼》各篇之大意云：

> 《士冠礼》：童子任职居士位，年二十而冠，主人玄冠朝服，则是仕于诸侯。天子之士，朝服皮弁素积。古者四民世事，士之子恒为士。冠礼于五礼属嘉礼。
>
> 《士昏礼》：士娶妻之礼，以昏为期，因而名焉。必以昏者，阳往而阴来，日入三商为昏。昏礼于五礼属嘉礼。
>
> 《士相见礼》：士以职位相亲，始承挚相见之礼。士相见于五礼属宾礼。
>
> 《乡饮酒礼》：诸侯之乡大夫三年大比，献贤者能者于其君，以礼宾之，与之饮酒。于五礼属嘉礼。
>
> 《乡射礼》：州长春秋以礼会民，而射于州序之礼。谓之乡者，州

① 参见杨向奎《礼的起源》，《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1997年，北京。

乡之属，乡大夫或在焉，不改其礼。射礼于五礼属嘉礼。

《燕礼》：诸侯无事，若卿大夫有勤劳之功，与群臣燕饮以乐之。燕礼于五礼属嘉礼。

《大射仪》：名曰大射者，诸侯将有祭礼之事，与群臣射以观其礼，数中者得与于祭，不数中者不得与于祭。大射仪于五礼属嘉礼。

《聘礼》：大问曰聘，诸侯相与久无事，使卿相问之礼。小聘使大夫。《周礼》曰："凡诸侯之邦交，岁相问也，殷相聘也，世相朝也。"聘礼于五礼属宾礼。

《公食大夫礼》：主国君以礼食小聘大夫之礼。于五礼属嘉礼。

《觐礼》：觐，见也，诸侯见天子之礼。春见曰朝，夏见曰宗，秋见曰觐，冬见曰遇，朝、宗礼备，觐、遇礼省，是以献享不见焉。三时礼亡，唯此存尔。觐礼于五礼属宾礼。

《丧服》：天子以下死而相丧衣服年月亲疏隆杀之礼。丧必有服，所以为至痛饰也。不忍言死而言丧，丧者，弃亡挚辞。

《士丧礼》：士丧其父母，自始死至于既葬之礼。丧于五礼属凶礼。

《既夕》：《士丧礼》之下篇也。既，已也，谓先葬二日已夕哭，时与葬间一日，凡朝庙日请启期必容焉。此诸侯之下士一庙，其上士二庙，则既夕哭，先葬前三日。

《士虞礼》：虞，安也。士既葬其父母，迎精而反，日中而祭于殡宫以安之。虞于五礼属凶礼。

《特牲馈食礼》："特牲馈食之礼，谓诸侯之士以岁时祭其祖祢之礼。于五礼属吉礼。

《少牢馈食礼》：诸侯之卿大夫祭其祖祢于庙之礼。羊豕曰少牢。于五礼属吉礼。

《有司彻》：《少牢》之下篇也。上大夫既祭傧尸于堂之礼。若下大夫祭毕，礼尸于室中，无别行傧尸于堂之事。天子诸侯之祭明日而绎。有司彻于五礼属吉礼。

近人陈汉章尝作《仪礼行于春秋时证》，证明在春秋时，《仪礼》中的

各种礼尚且通行于世，而到了春秋末，开始出现礼崩乐坏的局面，礼遂发生了很大的变化。由此而论，自西周至于春秋，可以视为中国古代礼乐文明之时代，其社会生活、宗教文化、制度与道德，均围绕着礼这一核心。

《礼记·哀公问》曰："非礼无以节事天地之神也，非礼无以辨君臣、上下、长幼之位，非礼无以别男女、父子、兄弟之亲，婚姻疏数之交也。"凌廷堪《复礼》云："夫人之所受于天者，性也；性之所固者，善也；所以复其善者，学也；所以贯其学者，礼也。是故圣人之道，一礼而已。孟子曰：'契为司徒，教人以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。此五者，皆吾性固有者也。'圣人知其然也，因父子之道，而制士冠之礼；因君臣之道，而制聘觐之礼；因夫妇之道，而制士昏之礼；因长幼之道，而制为乡饮酒之礼；因朋友之道，而制为士相见之礼。"皮锡瑞《经学通论》亦云："人性有男女之情，妒忌之别，为制婚姻之礼；有交接长幼之序，为制乡饮之礼；有哀死思远之情，为制丧祭之礼；有尊尊敬上之心，为制朝觐之礼。"按《仪礼》中的各种礼，均可以周人特别重视的亲亲、尊尊、长长、贤贤、男女有别等项道德之义相经纬。如冠礼，以亲亲为经，而尊尊、长长、贤贤为经；婚礼，以亲亲、男女有别为经，而尊尊、贤贤纬之；丧礼，以亲亲为经，而尊尊、贤贤、男女有别纬之；祭礼，以亲亲为经，而尊尊、长长、贤贤、男女有别纬之；燕礼，以尊尊为经，而长长、贤贤纬之；大射，以尊尊为经，而贤贤纬之；聘礼，以尊尊为经，而亲亲、贤贤、长长纬之；食礼，以尊尊为经，而贤贤纬之；觐礼，以尊尊为经，而亲亲、贤贤纬之；乡饮酒、乡射礼，以长长、贤贤为经，而尊尊纬之；士相见礼，以贤贤为经，而尊尊、长长纬之。[1] 可见《仪礼》之作，均为涵养道德，疏节人性而作，藉之可以达成儒家心目中之理想社会，而臻于治平。

五 《仪礼》的传授

自两汉之际刘歆改称《周官》为《周礼》之前，尚无《仪礼》之名。先秦

① 参见邱衍文《中国上古礼制考辨》，第67~69页，文津出版社，1990年，台北。

至西汉,皆称之为《礼》。东汉以后,又称之为今《礼》,以别于古文《周礼》。晋元帝时,荀崧请立郑玄《仪礼》博士,则是《仪礼》之名最早见者。我推测,《仪礼》之名可能昉于魏时,郑玄《仪礼》博士是被简省掉的,其始立在魏时。魏时立《周礼》博士,为了使新立的《周礼》与旧有的《礼》经区别开,遂将今《礼》改称《仪礼》,这是很有可能的。

《礼》是儒家传习的主要内容之一。孔门弟子深通六艺者无不精于礼。《大戴礼记·卫将军文子》云:"志通而好礼,摈相两君之事,笃雅其有礼节也,是公西赤之行也。孔子曰:'礼仪三百,可勉能也,威仪三千,则难也。'公西赤问曰:'何谓也?'孔子曰:'貌以摈礼,礼以摈辞,是之谓也。主人闻之以成。'孔子之语人也曰:'当宾客之事,则通矣。'谓门人曰:'二三子欲学宾客之礼者,于赤也。'"可知孔子弟子中,公西赤最擅礼。

陶潜《圣贤群辅录》谓八儒中有漆雕氏传《礼》为道。《韩非子·显学篇》云:"漆雕之议,不色挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯。"近人章太炎等学者多将漆雕氏之儒视为任侠的一派。① 其实韩非子所述为漆雕子行礼时的情状,"议"当作"仪"。《左传》襄公三十年云:"卫北宫文子曰:'有威而可畏谓之威,有仪而可象谓之仪。'"行礼者除了按仪式而行外,同时面部还要保持威严的容色。《论语·乡党》云:"执圭鞠如也。如不胜,上如揖,下如授,勃如战色,足缩缩,如有循,享祀有容色,私觌愉愉如也。"在这段关于行礼的记述中,即有威有仪。若"勃如有战色"即是行礼中的威,与漆雕子"不色挠,不目逃"之威正好相类。正因为礼有威有仪,故又被称为"威仪三千"。可能孔子弟子中,漆雕氏传礼,而尤以威见称。至于由于守礼而勇,则近于子路。《礼记·儒行》盛称儒者之刚毅特立,可见漆雕氏所行,并未出儒家范围,若以任侠目之,则失矣。

孔门传《礼》似不专于一人。刘师培《经学传授考》于此述之颇详:"《礼》、《乐》二经,孔门传其学者,尤不乏其人。如子夏、子贡,皆深于《乐》,曾子、子游、孺悲,皆深于《礼》。六国之时,传《礼》经者,复有公孙

---

① 章太炎《检论·儒侠》云:"漆雕氏之儒,不色挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯。其学废,而闾里游侠兴。"又云:"侠者无书,不得附九流。"按《汉志》儒家著录《漆雕子》十三篇,注云:"孔子弟子漆雕启后。"则知漆雕氏之儒本有书,且至汉皆以儒目之。

尼子、青史氏、王氏诸人,而孔门弟子,复为《礼》经作记,又杂采古代记礼之书,以及孔子论礼之言,依类排列,荟萃成书,而子思作《中庸》,七十子之徒作《大学》,咸附列其中。惟当世学者溺于墨子非乐之言,致战国之时,治《乐》经者遂鲜。此《礼》、《乐》二经兴废之大略也。"自孔子传《礼》,至荀子乃集先秦《礼》、《乐》之大成,荀子的《礼》学向上追溯是得自何人已不能考知,但汉代《礼》学传自荀子可以约略推见。汪中《荀卿子通论》云:"荀卿所学,本长于《礼》。《儒林传》云东海兰陵孟卿善为《礼》、《春秋》,授后苍、疏广。刘向《叙》云:'兰陵多善为学,盖以荀卿也。长老至今称之曰兰陵人。'喜字为卿,盖以法荀卿也。又二戴《礼》并传自孟卿,大戴《曾子立事》篇载《修身》、《大略》二篇文,小戴《乐记》、《三年问》、《乡饮酒义》篇载《礼论》、《乐论》篇文,由是言之,曲台之礼,荀卿之支与余裔也。"汪氏所论虽仅是推测,但是基本合乎学术发展之大势。

《汉书·儒林传》云:"汉兴,鲁高堂生传《士礼》十七篇,而鲁徐生善为颂。孝文时,徐生以颂为礼官大夫,传子至孙延、襄,襄资性善为颂,不能通经,延颇能,未善也。襄亦以颂为大夫,至广陵内史。延及徐氏弟子公户满意、桓生、单次皆为礼官大夫。而瑕丘萧奋以《礼》至淮阳太守。诸言《礼》为颂者由徐氏。"此段记载似乎以高堂生为《礼》经之首传,而徐生是最先为颂者,为礼学之两源。但细玩此段文字,似汉代《仪礼》之学均出高堂生,徐生亦高堂生之弟子。其后徐生授萧奋,萧奋授孟卿,孟卿授后苍及鲁闾丘卿。后苍作《后氏曲台记》,授闻人通汉及戴德、戴圣、庆普,由是《礼》有大、小戴及庆氏之学。郑玄《六艺论》以戴德、戴圣为高堂生五传弟子,若无徐生介于高堂生于萧奋之间,则其传不足五。

高堂生所传的十七篇《礼》是今文。汉初除今文《礼》外,还有古文《礼》。《汉文·艺文志》云古文《礼》有两个本子,分别出鲁淹中及孔氏。鲁淹中本为河间献王所得,《隋书·经籍志》云:"《古经》出于淹中,河间献王好古爱学,收集余尽,得而献之,合五十六篇,并威仪之事。"孔氏本即鲁恭王坏孔壁所得,其篇数不详,由孔安国献诸武帝。汉代传世的古文《礼》主要指鲁淹中本,该本除包括了今文十七篇外,还多出三十九篇。鲁淹中本多出的三十九篇古文《礼》,被称之为《逸礼》,秘藏在官,不为学者传习,故绝无师说。《汉书·艺文志》著录《礼古经》五十六卷,可见东汉

时古文《礼》尚全。郑玄注《仪礼》只注与今文同者十七篇，注时参合了今古文。自郑玄以后至魏晋时，《逸礼》遂逐渐亡佚。①

汉代博士所传的《礼》，均为今文十七篇。武帝置五经博士，后苍为博士，但后苍又兼传《礼》与《齐诗》，不知他究竟做的是何经之博士。至宣帝时增博士员，后苍弟子戴德、戴圣、庆普三家《礼》均立于学官。大、小戴及庆氏三家《礼》，经文除十七篇排列的次序不同外，余皆相同。小戴《礼》的次序为：

一、《士冠礼》，二、《士昏礼》，三、《士相见礼》，四、《乡饮酒礼》，五、《乡射礼》，六、《燕礼》，七、《大射仪》，八、《士虞礼》，九、《丧服》，十、《特牲馈食礼》，十一、《少牢馈食礼》，十二、《有司彻》，十三、《士丧礼》，十四、《既夕》，十五、《聘礼》，十六、《公食大夫礼》，十七、《觐礼》

大戴《礼》的次序为：

一、《士冠》，二、《士昏》，三、《士相见》，四、《士丧》，五、《既夕》，六、《士虞》，七、《特牲》，八、《少牢》，九、《有司彻》，十、《乡饮酒》，十一、《乡射》，十二、《燕礼》，十三、《大射仪》，十四、《聘礼》，十五、《公食》，十六、《觐礼》，十七、《丧服》

邵懿辰评论大、小戴《礼》之不同次序云："大戴一、二、三篇，冠昏也，四、五、六、七、八、九篇，丧祭也；十、十一、十二、十三篇，射乡也；十四、十五、十六篇，朝聘也；而《丧服》之通乎上下者附焉。小戴次序最为杂乱，《冠》、《昏》、《相见》而后，继以《乡射》四篇，忽继以《士虞》与《丧服》，又继以《特牲》、《少牢》、《有司彻》，复继以《士丧》、《既夕》，而后以《聘礼》、

① 清人丁晏作《佚礼扶微》，据古书所引稽出逸礼篇目有：《奔丧》、《公冠》、《学礼》、《天子巡狩礼》、《王居明堂礼》、《朝贡礼》、《军礼》、《禘于太庙礼》、《烝尝礼》、《中霤礼》、《鲁郊礼》。

《公食》、《觐礼》终焉。”①

邵氏未见庆氏《礼》,故以大戴次序优于小戴。其实庆氏《礼》的次序较大戴更有条理。一九五九年自甘肃武威得汉简《仪礼》九篇,学者考定为西汉末庆氏《礼》残本。② 以仅存的九篇次序推测,庆氏《礼》的次序为:

> 一、《士冠》,二、《昏礼》,三、《士相见》,四、《乡饮酒》,五、《乡射》,六、《士丧》,七、《既夕》,八、《丧服》,九、《士虞》,十、《特牲》,十一、《少牢》,十二、《有司彻》,十三、《燕礼》,十四、《大射》,十五、《聘礼》,十六、《公食》,十七、《觐礼》

其一、二、三篇,为冠昏,与大戴同,其三、四篇为燕射,惟为士大夫的乡礼,大戴次于其后的《燕礼》、《大射》则是诸侯之礼,庆氏将二者分开了。其六、七、八、九、十、十一、十二篇为丧礼,这部分大致与大戴相同,《丧服》列入丧礼,也较大戴合理。其十三、十四、十五、十六、十七,包括燕射、朝觐,均为诸侯之礼。

除今文三家《礼》的次序外,刘向《别录》中有十七篇的另一种排列次序,今郑玄注本即依刘向《别录》安排篇什,前引郑玄《三礼目录》已述及。刘向这一次序也是内含条理的,邵懿辰谓此一次序的依据“似依吉凶人神为次,盖见《记》云‘吉凶异道,不得相干’,遂以昏、冠、乡射、朝聘十篇为吉礼居先,而以丧祭七篇为凶礼居后焉。”

讨论《仪礼》十七篇的各种次序,目的是探求其中的微言大义。王应麟《困学纪闻》引崔灵恩《三礼义宗》说:“《仪礼》十七篇,吉礼三,凶礼四,宾礼三,嘉礼七,军礼皆亡。”吉、凶、宾、嘉、军五礼之说出自《周官》,依此看,《仪礼》十七篇有亡佚,孔子所定本当不止十七,军礼亡即其明证。但后世今文学家不信《周官》,故亦不以五礼之说来看《仪礼》,认为孔子所

① 邵懿辰之说转引自皮锡瑞《经学通论》。

② 1959年在武威磨嘴子6号汉墓中出土汉简480枚,其中包括《仪礼》469简,27298字,分甲、乙、丙三本。据学者考证,此一《仪礼》可能是后苍礼或庆氏礼,此本的抄写时间大概是在宣帝以后。详见《武威汉简》,文物出版社,1964年,北京。

定即止十七篇，《仪礼》本无亡佚。《仪礼》之亡否，不仅是个文献问题，还关乎《仪礼》中的义理。若《仪礼》有亡佚，则《仪礼》中并无周全之义理，不过是古代礼仪之遗存而已。若《仪礼》无亡佚，则《仪礼》中当有完整的义理。今文家之说也有一定的道理。前《尚书》章中我们已知孔子时《尚书》不止二十八篇，而战国儒家新编出了二十八篇简省之本，其编纂大义不出孔子，而出于战国儒家。我想《仪礼》亦同其例。十七篇本《仪礼》并非秦火之残余，而是战国儒家在孔子所传《礼》的基础上又做了新编。鲁淹中《礼》多至五十六篇，可知先秦《礼》篇目颇多，而鲁高堂生传《礼》，未闻其于《礼》有所损益，故十七篇之《礼》当是传自先秦，当是战国或秦之儒家新编定之本，其篇什之选择与大义之配合，均可见出战国儒家之思想。

六　大小戴《记》

自孔门传《礼》，儒家经师每于经文之后附列记、传。贾公彦《仪礼疏》云："凡言记者，皆是记经不备，兼记经外远古之言。"《仪礼》各篇中，有十三篇经文后附有记传，《士冠》"冠义，始冠，缁布之冠也"以下为记；《士昏》自"凡行事，必用昏听"以下为记；《乡饮酒》的"朝服而谋宾介"以下为记；《乡射》自"大夫与，则公士为宾"以下为记；《燕》自"朝服于寝"以下为记；《聘》自"久无事则聘焉"以下为记；《公食》自"不宿戒"以下为记；《觐》自"几，俟于东箱"以下为记；《既夕》自"士处适寝"以下为记；《士丧》亦有记，包括在《既夕》记中，自"则启之昕"以下为《士丧》之记；《士虞》自"沐浴不栉"以下为记；《特牲》自"特牲馈食"以下为记；《丧服》一篇有记有传，自"公子为其母练冠"以下为记，其传则以"传曰"标出。《丧服》中的传，不仅传经，而且传记，可见传作于记后。贾公彦说《丧服》之传，作于子夏，其说虽未必确实，总之记、传的开始创作时间可能很早，早至孔子及七十子之徒。《汉书·艺文志》著录《记》百三十一篇，注云"七十子后学所记也"，可见七十子之后，传《礼》之记不再附经，而作为另篇流传。

《汉书·艺文志》著录的有关礼的记，除《记》百三十一篇外，还有《明

堂阴阳》三十三篇,《王氏史》二十一篇,《曲台后苍》九篇,《中庸说》二篇,《明堂阴阳说》五篇。这些礼记都已亡佚了。今可见的《礼记》是由《汉志》未著录的大戴《礼记》和小戴《礼记》二者演变而来的。

关于大、小戴《记》的来源有两说。一说为钱大昕《汉书考异》于《汉志》"《记》百三十一篇"下云:"郑康成《六艺论》云:戴德传《记》八十五篇,戴圣传《记》四十九篇,此云百三十一篇者,合大、小戴所传而言也。小戴《记》四十九篇,《曲礼》、《檀弓》、《杂记》皆以简策重多,分为上下,实止四十六篇,合大戴之八十五篇,正协百三十一篇之数。"钱氏以为大、小戴《记》均从《汉志》著录的《记》而出,且互不相同。另一说为《经典释文序录》引陈邵《周礼论序》云:"戴德删古《礼》二百四篇为八十五篇,谓之大戴《礼》,戴圣删大戴《礼》为四十九篇,是为小戴《礼》。后汉马融、卢植考诸家同异,附戴圣篇章,去其繁重及所叙略而行于世,即今之《礼记》是也,郑玄亦依卢、马之本而注焉。"大、小戴《记》所出的二百四篇,陈寿祺《左海经辨》云:"载于《汉志》,《记》百三十一篇,《明堂阴阳》三十三篇,《王史氏》二十一篇,与《乐记》二十三篇,《孔子三朝记》七篇,共计二百十五篇,而《乐记》二十三篇中之十一篇,含有于百三十一篇者除之,共得二百四篇,此二百四篇即陈邵之所谓古《礼》二百四篇也。"后世学者于上述两说,均有从者。

大、小戴《记》是随着《仪礼》大戴家与小戴家的传经过程分别形成的,《后汉书·桥玄传》记玄七世祖仁,著《礼记章句》四十九篇,成帝时为大鸿胪,则大、小戴《记》至少在汉成帝时已编定。因为作为大、小戴《记》主要来源的《记》二百四篇是古文,[1]而大、小戴所传是出自高堂生的今文《礼》,所以洪业《仪礼引得序》认为西汉今文《礼》不会取古文《记》,故大、小戴《记》均成于东汉今古文家法混淆时期,西汉没有大、小戴《记》。洪氏之说失之于固。西汉时确有古文《礼记》。《汉书·梅福传》记成帝绥和元年,立二王后,推迹古文,以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相明。可见其时有《礼记》,且被看作是与《左传》同类的古文。今《礼》用古文

---

① 《经典释文序录》引《别录》云:"古文《记》二百四篇。"此二百四篇当即陈寿祺所计之二百四篇。

《礼记》当属事实。后来《礼记》立博士，一个重要的原因就是它主要是出于古文的。所以，大、小戴《记》作成于西汉当无疑问。我推测，大戴《记》行世不久即为小戴《记》取代，自成帝时，通行之《礼记》即为小戴《记》，或有几种不同的本子，但与小戴《记》差别不大。《经典释文序录》云："汉刘向《别录》有四十九篇，其篇次与今《礼记》同名，为他家书拾撰所取，不可谓之小戴《记》。"刘向本虽不一定是小戴《记》，但与小戴《记》十分相近。刘向《别录》中有大戴《礼》，[1]又有《礼记》，可见当时四十九篇的小戴《记》为各家采用，附经而传，故不必标出家数，大戴《记》不附经，故标明所出。《后汉书·曹褒传》记褒父充，持《庆氏礼》，褒又传《礼记》四十九篇，庆氏学遂行于世。庆氏的《礼记》已不知其篇目如何，从同为四十九篇来看，可能也与小戴《记》相差不远。自郑玄注小戴《记》，《礼记》遂定于一本。

今本《礼记》即郑玄所注小戴《记》。《隋书·经籍志》承陈邵之说，谓小戴《记》曾经马融改编，小戴《记》本四十六篇，马融增加了《月令》一篇，《明堂位》一篇，《乐记》一篇，合四十九篇，郑玄所注是马融改编之本。另日人武内义雄《两戴记考》说，郑玄所注是刘向《别录》中著录之本。[2]这两说都认为今本《礼记》与小戴《记》有所不同。对此二说，学者多有驳正。汉代可考见的桥仁《礼记》、刘向《礼记》、曹褒《礼记》均四十九篇，这三家《礼记》都出马融之前，可见马融以前的《礼记》都是四十九篇，并未见四十六篇之本，《隋志》说马融新增三篇，显然有误。郑玄《三礼目录》于《礼记》各篇下，皆云"此于《别录》属某某"。武内氏即据此说郑玄用刘向本，但将四十九篇目录通检一遍，《奔丧》目录云："此于《别录》属丧服之礼矣，实《逸曲礼》之正篇也。"《投壶》目录云："此于《别录》属吉礼，亦属《曲礼》之正篇。"则在《别录》之外另设一说。《丧服四制》目录云："此于《别录》旧说属丧服。"是将《别录》以旧说视之。《后汉书·儒林传》云："中兴，郑众传《周官经》，后马融作《周官传》，授郑玄，玄作《周官注》。玄

---

① 参见《艺文类聚》卷五十五。

② 参见武内义雄《两戴记考》，载《先秦经籍考》，上海文化出版社影印出版，1990 年，上海。

本习小戴《礼》,后以古经校之,取其义长者,故为郑氏学。玄又注小戴所传《礼记》四十九篇,通为三礼焉。"这里明确说郑玄所注是小戴《记》。郑玄《三礼目录》中引《别录》当如治《仪礼》而参校古经一样,是将刘向之说作为参考,于经本仍是据小戴《记》,并没有取用刘向本。

小戴《记》四十九篇的大意,郑玄《三礼目录》均有解说,并引述了刘向《别录》之分类:①

一、通论十六篇:

《檀弓上》:名曰"檀弓"者,以其记人善于礼,故著姓名以显之。姓檀名弓,今山阳有檀氏。

《檀弓下》:义同前篇,以简策繁多,故分为上下二卷。

《礼运》:名曰"礼运"者,以其记五帝三王相变易阴阳转旋之道。

《玉藻》:名曰"玉藻"者,以其记天子服冕之事也。

《大传》:名曰"大传"者,以其记祖宗人亲之大义。

《学记》:名曰"学记"者,以其记人学教之义。

《经解》:名曰"经解"者,以其记六艺政教之得失。

《哀公问》:名曰"哀公问"者,善其问礼,著谥显之也。

《仲尼燕居》:名曰"仲尼燕居"者,善其不倦,燕居犹使三子侍之,言及于礼。著其字,言事可法。退朝而居曰燕居。

《孔子闲居》:名曰"孔子闲居"者,善其无倦而不亵,犹使一弟子侍,为之说诗,著其氏,言可法也。退燕避人曰闲居。

《坊记》:名"坊记"者,以其记六艺之义,所以坊人之失者也。

《中庸》:名曰"中庸"者,以其记中和之为用也。庸,用也。孔子之孙子思伋作之,以昭明圣祖之德。

《表记》:名曰"表记"者,以其记君子之德,见于仪表。

《缁衣》:名曰"缁衣"者,善其好贤者厚也。缁衣,郑诗也。其诗

① 转引自范文澜《群经概论》,北平朴社出版,1933年,北京。

曰:“缁衣之宜兮,敝予又改为兮,适子之馆兮,还予授子之粲兮。粲,餐也。设餐以授之,爱之欲饮食之。言缁衣之贤,居朝廷,宜其服也。我欲就为改制其衣,反欲与之新衣,厚之而无已。

《儒行》:名曰“儒行”者,以其记有道德者所行也。儒之言优也,柔也,能安人能服人。又儒者濡也,以先王之道能濡其身。

《大学》:名曰“大学”者,以其记博学可以为政也。

二、制度六篇:

《曲礼上》:名曰“曲礼”者,以其篇记五礼之事,祭祀之说吉礼也,丧荒去国之说凶礼也,致贡朝会之说宾礼也,兵车旌鸿之说军礼也,事长敬老执贽纳女之说嘉礼也。

《曲礼下》:义与前篇同,简策重多,分为上下。

《王制》:名曰“王制”者,以其记先王班爵授禄祭祀养老之法度。

《礼器》:名曰“礼器”者,以其记礼使人成器之义也。故孔子谓子贡:汝器也。曰:何器也? 曰:瑚琏也。

《少仪》:名曰“少仪”者,以其记相见及荐羞之少威仪。少,犹小也。

《深衣》:名曰“深衣”者,以其记深衣之制也。深衣,连衣裳而纯之以采者,素纯曰长衣,有表则谓之中衣。大夫以上祭服之中衣用素。诗云:“素衣朱襮。”《玉藻》曰:“以帛裹布非礼也。”士祭以朝服,中衣以布明矣。

三、明堂阴阳记二篇:

《月令》:名曰“月令”者,以其记十二月政之所行也。本《吕氏春秋》十二月纪之首章也。以礼家好事抄合之,后人因题之,名曰礼记,言周公所作,其中官名时事,多不合周法。

《明堂位》:名曰“明堂位”者,以其记诸侯朝周公于明堂之时,所陈列之位也。

四、丧服十一篇：

《曾子问》：名曰“曾子问”者，以其记所问多明于礼，故著姓名以显之。

《丧服小记》：“丧服小记”者，以其记丧服之小义也。

《杂记上》：名曰“杂记”者，以其杂记诸侯以下至士之丧事。

《杂记下》

《丧大记》：名曰“丧大记”者，以其记人君以下，始死小敛大敛殡葬之事。

《奔丧》：名曰“奔丧”者，以其居他国闻丧奔归之礼，实逸曲礼之正篇也。汉兴后得古文，而礼家又贪其说，因合于记耳。

《问丧》：名曰“问丧”者，以其善问居丧之礼所由也。

《服问》：名曰“服问”者，以其善问，以知有服而遭丧所变易之节。

《间传》：名曰“间传”者，以其记丧服之间轻重所宜。

《三年问》：名曰“三年问”者，善其问以知丧服年月所由。

《丧服四制》：名曰“丧服四制”者，以其记丧服之制，取于仁义礼知也。

五、世子法二篇：

《文王世子》：名曰“文王世子”者，以其记文王为世子时之法。

《内则》：名曰“内则”者，以其记男女居室，事父母舅姑之法。

六、祭祀四篇：

《郊特牲》：名曰“郊特牲”者，以其记郊天用骍犊之义。

《祭法》：名曰“祭法”者，以其祭有虞氏至周天子以下所制祀群神之数。

《祭义》:名曰“祭义”者,以其记祭祀斋戒荐羞之义也。

《祭统》:名曰“祭统”者,以其记祭祀之本也。统,犹本也。

七、吉礼一篇:

《投壶》:名曰“投壶”者,以其记主人与客燕饮讲论才艺之礼,亦实曲礼之正篇也。

八、吉事六篇:

《冠义》:名曰“冠义”者,以其记冠礼成人之义。

《昏义》:名曰“昏义”者,以其记娶妻之义,内教之所由成也。

《乡饮酒义》:名曰“乡饮酒义”者,以其记乡大夫饮宾于庠序之礼,尊贤养老之义。

《射义》:名曰“射义”者,以其记燕射大射之礼,观德行取于士之义。

《燕义》:名曰“燕义”者,以其记君臣燕饮之礼,上下相尊之义。

《聘义》:名曰“聘义”者,以其记诸侯之国交相聘问之礼,重礼轻财之义。

九、乐记一篇:

《乐记》:名曰“乐记”者,以其记乐之义。

按《礼记》的这些篇什,多数出战国时,为七十子后学所记,亦有历入秦汉的作品。孔颖达《礼记疏》云:“《中庸》是子思伋所作,《缁衣》公孙尼子所撰,郑康成云《月令》吕不韦所修,卢植云《王制》为汉文时博士所录,其余众篇皆如此例,但未能尽知其所记之人也。”郑玄《六艺论》云:“汉兴,高堂生得《礼》十七篇,后得孔氏壁中河间献王古文《礼》五十六篇,《记》百三十一篇。”则小戴《记》诸篇的作时均当不晚于汉武帝时。

自郑玄注小戴《记》,小戴《记》逐渐取得经的地位,只称《礼记》,不用小戴之名,且于魏时立为博士。大戴《记》虽有书流传,但自东汉至晋没有师说。传至北周,有卢辩为大戴《记》作注。到了唐代八十五篇竟佚失四十六篇,只余三十九篇,即今见的《大戴礼记》。就今所存三十九篇来看,其年代与小戴《记》大致相同,也是七十子至汉初的作品,其中《曾子》十篇当出于曾子之后学,《劝学》、《礼三本》采自《荀子》,《保傅》、《礼察》采贾谊,其下限和小戴《记》一样,亦当不晚于武帝时。

大戴《记》本八十五篇,遗留至今者三十九篇,宋人从《盛德》篇中分出《明堂位》,故又作四十篇。从存世的四十篇看,大戴《记》的学术价值与小戴《记》相仿佛,且小戴《记》多与《仪礼》十七篇相应,超出的部分不多,大戴《记》则多数超出《仪礼》范围,可弥补经典的缺失。孔广森《大戴礼记补注序》曰:“今学者皆治十三经,至兼举十四经之目,则《大戴礼记》,宜急治矣。《夏小正》为夏时书,《禹贡》惟言地理,兹则言天象与《尧典》合。《公冠》、《诸侯迁庙》、《衅庙》、《朝事》等篇,足补《仪礼》十七篇之遗。《盛德》、《明堂》之制,为《考工记》所未备。《孔子三朝记》,《论语》之外兹为极重。《曾子》十一篇,儒言纯粹,在《孟子》之上。《投壶》仪节较小戴为详。《哀公问》字句较小戴为确。”孔氏所论主要是大戴《记》中与经典互相发明的篇什,除此而外,其他各篇亦为儒家思想的珍贵史料,其思想不止于经学,而近于诸子学术。今之治儒学者,得六国秦汉之遗简如获至宝,而视大戴《记》如敝屣,其见识逊孔氏远矣!

七　乐经与《乐记》

《史记·孔子世家》云:“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。”司马迁这段话有两处文义不相应,即孔子既以四经教授,何以弟子身通六艺呢? 这里有值得推阐的内容。

《论语》中言及经名者有三处,一在《述而》:“子所雅言,《诗》、《书》执礼。”二在《泰伯》:“兴于《诗》,立于《礼》,成于《乐》。”三在《季氏》,孔子问鲤曰:“学《诗》乎? ……学《礼》乎?”此三处所及只是《诗》、《书》、《礼》、《乐》四经。《管子·戒篇》曰:“博学而不反,必有邪。孝弟者,仁之

祖也，忠信者，交之庆也。内不考孝弟，外不正忠信，泽其四经而诵学者，是亡其身者也。"尹知章注云："四经，谓《诗》、《书》、《礼》、《乐》。"可知春秋时衡言者即是《诗》、《书》、《礼》、《乐》四经。《礼记·王制》云："乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士，春秋教以《礼》、《乐》，冬夏教以《诗》、《书》。"《王制》虽然有可能作于战国末至汉初，但这段话当是述古大学之旧制。古大学只以四经教授，孔子自三十岁收弟子，创立私学，沿大学制度，也只教此四经。这就是司马迁说"孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教"的原因。

孔子晚年喜《易》，序《春秋》，则四经之外又增二经。《庄子·天运》云："孔子谓老聃曰：'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。'老子曰：'夫云经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！'"如老子所说，六经均是先王旧典，但所掌的官守不同，《诗》、《书》、《礼》、《乐》四经掌在大学，而孔子所承的《易》与《春秋》掌于鲁太史。《左传》昭公二年记韩宣子观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰："周礼尽在鲁矣。"可知昭公二年，《易》与《春秋》犹在官守，未散出民间，孔子不可能早年即习此二经。孔子习此二经，当在鲁太史之学散出官守之后，故至晚年才有读《易》与序《春秋》之事。

孔子虽然治《易》与《春秋》，但是否将此二经传授弟子则很有疑问。《论语·公冶长》云："子贡曰：'夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。'"后世学者多说子贡所云文章即《诗》、《书》、《礼》、《乐》，性与天道则为《易》，子贡既说《易》不可得而闻，似指孔子并不传《易》于弟子。今知《易传》自《系辞》以下各传均成于战国时，孔门传《易》亦不专一人，故谓《易》乃经七十子之发展而后入于经学，亦未尝不可。《汉书·艺文志》云孔子作《春秋》："不可书见，口授弟子，弟子退而异言，丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也。"孔子是否将《春秋》口授弟子，《汉志》所论亦无实据，不过，孔门弟子退而异言，实在是对孔子所修之《春秋》在理解上出现了分歧。若孔子以《春秋》教弟子，弟子秉孔子之教，虽理解有差等，亦不致分成《左氏》、《公羊》、《穀梁》三家，这三家都是先秦就已经分离了的，不是像其他经那样在汉代立博士时才分家。这一师说分离的情况表明了孔子并未以《春秋》

教弟子的可能性。孔门弟子之通《易》与《春秋》,只是据孔子之书而已,并未得闻孔子的师说。至于七十子之徒托言孔子,不过是当时诸子后学经常使用的伎俩。

自孔子之后,孔门教授经学,始由四经扩充为六经,并形成系统的六经之教。《礼记·经解》云:"孔子曰:入其国,其教不知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。"六经之教当是孔门后学足成之学。这就是司马迁说孔子弟子中有"身通六艺者"的原因。[①]

儒家六经遭秦火之后,《乐》经亡佚。后世学者对《乐》经的亡佚每有猜测,六经皆历秦火,有五经未亡,何以《乐》经独亡呢?有的学者遂说乐本无经,故无所谓亡佚与否。此一说法,似有未妥,前文已论述《乐》本大学四经之一,亦属孔门六经之一,其为传授之重要内容,谓其无经,恐怕有失情理。有的学者则弥合亡与未亡二说,谓《乐》混在其他经中。一说《乐》在《诗》中,《论语》记孔子自卫反鲁,然后乐正,雅、颂各得其所,孔子正《乐》与编《诗》为同一件事,所以说《乐》在《诗》中。蒋子潇《七经楼文钞》即主此说,谓《诗经》即《乐经》,三百五篇某诗人某律合某音,诗乐一体。一说《乐》在《礼》中,范文澜《群经概论》引黄侃说,谓《周礼·大宗伯》之大司乐章即是《乐》经,《汉志》云:"六国之君魏文侯最为好古,孝文时得其乐人窦公,献其书,乃《周官·大宗伯》之大司乐章也。"[②]黄侃云:"窦公为魏文侯乐人,魏文侯受经艺于子夏,又问子贡乐,见于《乐记》,大司乐章必孔门所传。孔子问乐于周史苌弘,就鲁太师而语乐,皆求之当官。大司乐章即《周官》之法,故递以相传,至于文侯乐人以为经书。《汉书·礼乐志》亦云器用张陈,《周官》具焉,明《周官》所载二十识为乐官本

---

① 孔门弟子身通六艺亦可解作礼、乐、射、御、书、数六艺,此六艺为乡校所教,与大学之四术不同。

② 桓谭《新论》记窦公百八十岁,而齐召南推算,窦公若为魏文侯乐人,至孝文时,寿数当在二百三、四十以上。如此寿数,绝非实有。窦公者,当是魏文侯乐人窦氏之后,世传其学,不必身为魏文侯时人。

经矣。《周官》所陈，虽仅列其大纲，必别有详密之法度，及乐章之文，凡声律之法，乐器之制，用乐之等，舞容歌曲，类皆粲然著明。周衰而礼乐废坏，师瞽奔散，则微妙之学，由此失传，或但解铿锵而不谙义理，或徒抱故籍而昧其器数，故六经惟《乐》残阙独甚，纵大司乐之文具在，亦但知乐制之模略，而不能见古乐之全，斯所以有经亡之说也。”依我之见，《乐》或者已亡，或者无经，说其在《诗》中《礼》中均为牵强之说，但此二说的价值可从另外的角度来看，即《乐》已不可复见，欲知古乐之情况，必须从《诗》、《礼》二经中考求，这是十分有识之见。

《乐》经既失，古代音乐思想的集中汇录则为《乐记》。今可见的《乐记》即是《礼记》中的那一篇。郑玄《三礼目录》云：“名曰《乐记》者，以其记乐之义。此于《别录》属乐记。盖十一篇合为一篇，有《乐本》，有《乐论》，有《乐施》，有《乐言》，有《乐礼》，有《乐情》，有《乐化》，有《乐象》，有《宾牟贾》，有《师乙》，有《魏文侯》。今虽合此，略有分焉。”这即是小戴《记》中《乐记》一篇的来历。刘向校书得《乐记》二十三篇，其中十一篇为《礼记》收录，归并为一篇；另有十二篇，则《礼记》没有收录，其篇目为《奏乐》、《乐器》、《乐作》、《音始》、《乐穆》、《说律》、《季札》、《乐道》、《乐义》、《昭本》、《昭颂》、《窦公》。

关于《乐记》的作时与作者，今人考辩不休，而迄今没有定说，比较有影响的，一是郭沫若据沈约《奏答》中“《乐记》取公孙子”一语，断为七十子之弟子公孙尼子所作；①二是一些学者据《汉书·艺文志》中“河间献王好儒，与毛生等共采《周官》及诸子言乐事者，以作《乐记》”的记载，断为河间献王及门下儒生所作。②

汉代见诸记载的《乐记》有几种，《汉书·礼乐志》云：“河间献王采礼乐古事，稍稍增辑至五百余篇，今学者不能昭见。”依此说河间献王等所辑录的《乐记》卷帙浩繁。此为一种。《汉志》云：“河间献王作《乐记》，……其内史丞王定传之，以授常山王禹，禹成帝时为谒者，数言其义，献二十四

---

① 参见郭沫若《公孙尼子与其音乐理论》，载《乐记论辩》中，人民音乐出版社，1983年，北京。

② 参见蔡仲德《乐记作者问题辨证》，载《乐记论辩》中。

卷《记》。”《王禹记》是从河间献王《乐记》来的，但显然篇数少了很多。此为一种。刘向校书时得《乐记》二十三篇。此又为一种。《汉志》说刘向所校《乐记》与《王禹记》不同，不知是指来源不同，还是文本差异。《王禹记》二十四篇，刘校《乐记》二十三篇，《汉志》所说的不同，也可能是指二者相差一篇。与《王禹记》和刘校《乐记》均不同的是小戴《记》和刘校《礼记》中的一篇《乐记》，这一篇是合十一篇为一篇。这十一篇虽也见于《王禹记》和刘校《乐记》，但它并不是取自《王禹记》或刘校《乐记》。按王禹献书时，已有四十九篇小戴《记》的桥君注，故可以肯定小戴《记》中的那篇《乐记》不出《王禹记》，也不出刘校《乐记》。小戴《记》的《乐记》是取自《汉志》著录的《记》百三十一篇，据钱大昕、陈寿祺计点，《记》百三十一篇中包括了刘校《乐记》二十三篇中的十一篇，且《记》百三十一篇中只含此十一篇，而未含其余诸篇。按郑玄《六艺论》所说，《记》百三十一篇可能最先为河间献王所得，若如此，《记》百三十一篇中的十一篇，也会为河间献王所采，汇录在五百余篇的《乐记》中。而后来《王禹记》和刘校《乐记》，当是从这五百余篇中选出，其多于小戴《记》的十二篇，不会出自《记》百三十一篇，而是另有来源。《史记·乐书》尝引《乐记》，余嘉锡《太史公亡篇考》引臧庸说，《乐书》中抄录了《乐记》十三篇，于十一篇之外，多《奏乐》、《乐器》两篇，则补《乐书》者显然不是抄自《记》百三十一篇或小戴《记》，因为这二者的《乐记》是一样的，只有十一篇，补《乐书》者一定是抄了《王禹记》或刘校《乐记》。《记》百三十一篇是出于先秦的古文《记》，包含在其中的十一篇，可以定为先秦旧书，不包含在其中的十二篇是否亦先秦旧书，或河间献王杂采，就不可得知了。

既知《礼记》中《乐记》一篇是作于先秦，故可否定作于河间献王之说。《乐记》中有与《系辞》、《荀子》、《吕氏春秋》相类似的文字，研究者就谁抄谁的问题争论不休。我认为，既然颇难在《乐记》与诸子间定出先后，姑且从其晚出。设《乐记》有可能抄《吕氏春秋》，而刘校《乐记》二十三篇中有《窦公》一篇，当在汉孝文得窦公事后，则其上下可定在战国晚期至汉初所作。这一时限，其实与大、小戴《记》诸篇的作成时间相仿佛，古代的各种礼记，虽传承有自，但大多数笔录于秦末汉初。说《乐记》取公孙尼子，如理解为有取于《公孙尼子》则可，其例与有取于《系辞》、《荀子》、《吕

氏春秋》同。若必指公孙尼子所作,则似乎证据不足。

八 《王制》与今文学

孔子所传《仪礼》本是大学中教授国子的科目,故基本上以士礼为主体。汉初,高堂生所传《仪礼》,即称为《士礼》。王应麟《汉书艺文志考证》引刘歆谓扬雄云:"(《仪礼》)有乡礼二,士礼七,大夫礼二,诸侯礼四,诸公礼一,而天子之礼无一传者。"《仪礼》在礼崩乐坏的战国时代已不能完全施行,到了秦汉更是因为时势转移而产生差异,不能尽合乎现实,尤其是《仪礼》中缺少天子之礼,在秦汉确立新的国家政教体制的过程中,不能完全满足当时的需要。在这种情况下,礼家之学不得不因应时代的要求而扩大礼学的范围。

班固《汉书·艺文志》云:"《礼古经》者,出于鲁淹中及孔氏,学十七篇文相似,多三十九篇。及《明堂阴阳》、《王史氏记》所见,多天子诸侯卿大夫之制,虽不能备,犹瘉仓等推士礼而至于天子之说。"由此可知,当时礼家之扩充礼学有两种途径:或者谨守高堂生之传授,像后仓那样将士礼推广到天子之礼;或者于高堂生传授之外,杂取先秦遗留下来的古文逸礼。此两种途径涉及汉代礼学中的今古文之争。

有学者认为,西汉礼学重视士礼,东汉礼学则重视天子之礼,此说有一定道理,但不一定周详。① 就博士之学而言,从西汉到东汉,均是传今文《仪礼》,也就是高堂生所传的士礼,并不存在上述变化。在今文礼学的系统中,从后仓起就有将士礼推及天子的传统。所谓天子之礼,不完全是指天子之日常礼仪,规范天子一人之行止,而是有关郊祀、封禅、巡守、明堂等重大的政教举措。这些政教举措不是某些孤立的事件,而是从属于一个更大的国家理想。在今文礼学中,突出反映这一国家理想的,即是《礼记》中的《王制》篇。

《王制》篇一说出于七十子之后学,一说是汉文帝使博士诸生所作。

---

① 参见《中国经学思想史》(第二卷)有关汉代礼学重点的两次转移的论述,第196~201页,中国社会科学出版社,2003年,北京。

按《王制》既出百三十一篇之古文《记》，其当为先秦旧书，不当有疑。皮锡瑞《经学通论》云："郑答临硕曰：'孟子在赧王之际，《王制》之作，复在其后。'推郑君意，似以《王制》为孟子之徒所作，以开卷说'班爵禄'，略同孟子之文也。"至于《王制》作于汉文帝说，起自汉卢植，《礼记正义》引卢植云："汉孝文皇帝令博士诸生，作此《王制》之书。"此说也是有根据的，《史记·封禅书》云："文帝召鲁人公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事，明年使博士刺六经作《王制》，谋议巡狩封禅事。"司马贞《史记索隐》引刘向《别录》云："文帝所造书，有《本制》、《兵制》、《服制》篇。"汉文帝为更新政教，而命博士制作礼书，这一点符合历史的实际，其所作当涉及相当系统的礼制，其中包括《王制》一篇，也合乎情理。问题是依战国秦汉古书之例，即便是汉文帝时博士作《王制》，也不一定是新的创作，很有可能是从旧有的礼记中整理选录出一篇来。《王制》出先秦之孟子后学，与《王制》作于汉文帝博士，这两说并不一定矛盾，汉文帝的诸子博士中，即有《孟子》博士。因为后世的今古文纷争，遂使两说势同水火，必是一而非一。

皮锡瑞尝作《王制笺》，以《王制》为今文大宗，《周礼》为古文大宗，两相对峙，一是周时旧法，一是孔子《春秋》所立新法。[①] 皮氏《经学通论》云："治经者当先看《礼记》注疏，《礼记》中当先看《王制》注疏。"皮氏以为《王制》为孔氏之遗书，七十子后学者所记。其于思想，首先与孔子之后之大儒孟子、荀子相一致，其经文亦与孟、荀之书相合者颇多。其于经学，则是与《春秋》相表里，与《公羊》、《穀梁》两家相合。至于汉代，则与《尚书

---

① 廖平《今古学考》亦有类似的主张，此为晚清今文经学之主要观点之一。廖平并作《两戴记古今分篇目表》，将大、小戴《记》各篇均区分今古，属于今文学者：一《王制》、二《冠义》、三《昏义》、四《乡饮酒义》、五《射义》、六《燕义》、七《聘义》、八《祭统》、九《丧服四制》；属于古文学者：一《玉藻》、二《深衣》、三《祭法》、四《曲礼》、五《檀弓》、六《杂记》、七《祭义》、八《内则》、九《少仪》、十《礼运》、十一《礼器》、十二《郊特牲》、十三《明堂位》、十四《投壶》、十五《奔丧》、十六《曾子问》、十七《丧大记》、十八《问丧》、十九《丧服小记》、二十《大传》、二十一《服问》、二十二《闲传》、二十三《三年问》；今古文学混杂者：一《文王世子》、二《中庸》、三《乐记》、四《月令》；今古文学相同者：一《大学》、二《学记》、三《经解》、四《缁衣》、五《坊记》、六《表记》、七《儒行》、八《仲尼燕记》、九《孔子闲居》、十《哀公问》。皮锡瑞亦认为《记》中混合了今古文，但对于廖氏之分判未尽认同。

大传》、《春秋繁露》、《说苑》、《白虎通》等今文学诸书多相符合。

西汉末，刘歆指责今文的士礼缺少天子之礼，其实是为了振兴古文礼学，即是要从古文的逸礼中寻找新材料，以补今文礼学之失。据丁晏《佚礼扶微》，古书所征引之逸礼篇目有《奔丧》、《公冠》、《学礼》、《天子巡狩礼》、《王居明堂礼》、《朝贡礼》、《军礼》、《禘于太庙礼》、《烝尝礼》、《中霤礼》、《鲁郊礼》等等，其中的确多关涉到天子之礼。《汉志》还著录《古封禅群祀》二十二篇，曾为《史记·封禅书》采用。这些逸礼均出武帝之前，但是武帝封禅并没有采用，而是尽罢诸儒弗用，重新制定礼仪。此事表明汉初遗留下来的天子之礼或有残缺，或礼家所传有所分歧，或者内容不合乎时代了。刘歆所重者，也不是这部分逸礼，他所重视的是《周礼》。《周礼》中蕴涵着另外一套政治理想，这套政治理想是古文学所提倡的，与今文学所尊奉的《王制》相并立，如皮锡瑞《经学通论》所云："《王制》为今文大宗，《周礼》为古文大宗，两相对峙，一是周时旧法，一是孔子《春秋》所立新法。"不过，汉代学者是否有如此截然的党派之见，恐怕未必，郑玄注《王制》即混淆了今古文界限，将《王制》和《周礼》合冶于一炉。

王国维《汉魏博士考》云："汉世所立十四博士，皆今文学也，古文诸经，终汉之世未得立于学官。"又云："古文学之立于学官，盖在黄初之际。自董卓之乱，京洛为墟，献帝托命曹氏，未遑庠序之事，博士失其官守，垂三十年。今文学日微，而民间古文之学乃日兴月盛。逮魏初复立太学博士，已无复昔人，其所以传授课试者，亦绝非曩时之学。盖不必有废置明文，而汉家四百年学官，今文之统已为古文家取而代之矣。"就博士之学而言，两汉都是传习今文《仪礼》，汉章帝诏诸儒会于白虎观，讲论五经异同，诸儒讲论的结果，则由班固撰成《白虎通》一书。《王制》与《白虎通》多相合之处，说明在东汉早期的礼学中，还是今文学占主流。古文礼学自刘歆之后，重视《周礼》，但东汉的《周礼》之学主要在民间传授，到东汉晚期才开始占上风，其立于学官，还在汉魏鼎革之后。

前后两汉的礼学都是以士礼为主体，同时扩展其范围以及于天子之礼。今古文学之扩展途径不尽相同，今文学秉承后仓的传统，推士礼以及于天子，并在《礼记》中藉《王制》等篇阐发天子之礼；古文学则自古文逸礼中采录旧事，并尊《周礼》而发挥天子之礼。故此言之，所谓西汉重士

礼，东汉重天子之礼者，只是今古文纷争的一种曲折反映而已。

朱熹尝谓《王制》与《周礼》皆为说制度之书，而二者所说的制度，均既保有古代历史的旧制，又加入了诸子时代的理想因素，故而皆不能实行于后世，只能在学术与思想上发挥影响。就汉代而言，前期《王制》的影响大些，后期《周礼》的影响越来越显著。二者相比较，《王制》似乎与儒家之政教结合的更紧。陈寅恪谓“吾中国文化之定义，具于《白虎通》‘三纲六纪’之说，其意义为抽象理想之最高之境，犹希腊柏拉图所谓者”。[①] 陈氏所说“柏拉图所谓者”，当指柏拉图之“理想国”。《白虎通》“三纲六纪”之说，与《王制》是一脉相承的，推而言之，不妨将《王制》视作是中国古代儒家的一幅“理想国”蓝图。

九 《月令》与丧服之学

儒家六经中，三《礼》最为博杂，其中篇什，复有可以单独为学问者。从《汉书・艺文志》的著录情况看，三《礼》中的专门之学有以下几种：与《周官》相应的有封禅之学，《汉志》著录《古封禅群祀》二十二篇，《封禅议对》十九篇，《汉封禅群祀》三十六篇。与《礼记》相应的有明堂之学，《汉志》著录《明堂阴阳》三十三篇，《明堂阴阳说》五篇。刘台拱《汉学拾遗》云：“今小戴《月令》、《明堂位》，于《别录》属明堂阴阳，而大戴《记》之《盛德》，[②]实记古明堂遗事，此三篇其仅存者。”复有《中庸》之学，《汉志》于《记》百三十一篇之外，又著录《中庸说》二篇，似为汉人解说《中庸》的著作，至六朝时梁武帝作《中庸讲疏》一卷，即承汉代《中庸》之学的遗绪。

《汉志》所记，可以说均是西汉学术。东汉之后，上述几种专门之学仍为学者研习者，主要是属于明堂阴阳的《月令》之学。大、小戴《记》有关历法的篇什有大戴《记》的《夏小正》，及小戴《记》的《月令》，二者所记历

---

① 参见陈寅恪《王观堂先生挽词并序》，收录于《陈寅恪集・诗集》，三联书店，2001年，北京。

② 此云《盛德》指今《大戴礼记》中《盛德》、《明堂》两篇。许慎《五经异义》引《明堂》文而称《盛德记》，后儒遂将两篇并称《盛德》。

法都是夏正,但其内容不同。日人新城新藏以为战国时六国均由周正改行夏正,其时间大体在前二百三十年前后。[①] 至迟在战国晚期,六国已都采用了夏正,与此相应,出现了经过重新编整的夏正历法。《夏小正》即是此类著作之一。戴震谓《夏小正》与《尧典》多合,所记录的星象为殷末周初的观测结果。[②] 由此可知两点,一是《夏小正》的星象是有根据的,必是依据旧有典籍整理而成,二是《夏小正》的作成时间可能亦同《尧典》。《礼运》记孔子曰:"我欲观夏道,是故之杞而不足征也,吾得夏时焉。"郑玄注云:"得夏四时之书也。其书存者有《夏小正》。"按郑玄之见,似乎《夏小正》是孔子以前的书。而《夏小正》出《汉志》著录之古文《记》,《汉志》云古文《记》是七十子后学所记,则《夏小正》是孔子之后的作品。我的看法倾向于《汉志》之说,孔子曰得夏时,是说孔子犹知夏正,未必有书;而孔子既重夏时,孔门后学据旧传典籍整理成《夏小正》,则是很有可能的。

《月令》较《夏小正》晚出,《夏小正》中虽然包含了战国时的内容,但其整编主体与立意是在春秋前的古代材料上。《月令》则纯是在战国历法的基础上编成的,其记录的星象是战国晚期的观测结果。[③] 郑玄《三礼目录》谓《月令》本《吕氏春秋》十二月记之首章,是礼家好事者抄录过来的,其中官名时事多不合周法。郑玄所说是可信的,这一点已为许多学者认同。不过,蔡邕《明堂月令论》曰:"《周书》七十一篇,而《月令》第五十三,秦相吕不韦著书,取《月令》为纪号,淮南王安亦取以为第四篇,改名曰《时则》,故偏见之徒,或云《月令》吕不韦作,或云淮南,皆非也。"这又是说最早出现的是《周书》中的《月令》,《礼记》中的《月令》本之《周书·月令》又做了适时的改编。《吕氏春秋》、《淮南子》也都可能是从《周书》中

---

① 参见新城新藏《东洋天文史研究》中译本,上海中华学社,1985 年。

② 参见陈文涛《先秦自然科学概论》,第 53 页,1931 年,商务印书馆,上海。

③ 周末天象之见于《月令》者:孟春日在营室,昏参中,旦尾中;仲春日在奎,昏弧中,旦建星中;季春日在胃,昏七星中,旦牵牛中;孟夏日在毕,昏翼中,旦婺女中;仲夏日在东井,昏亢中,旦危中;季夏日在柳,昏火中,旦奎中;孟秋日在翼,昏建星中,旦毕中;仲秋日在角;昏牵牛中,旦觜觿中;季秋日在房,昏虚中,旦柳中;孟冬日在尾,昏危中,旦七星中;仲冬日在斗,昏东壁中,旦轸中,季冬日在婺女,昏娄中,旦氐中。

转录过去的。

《月令》一篇中除包含了历法之外，还包括了明堂制度。汪中《明堂通释》举五证证明《月令》明堂之制与周制不合，可知此一篇历法上要较明堂制度上更为可信。《月令》历法决不是凭空杜撰，是战国时代在天文及农业上长期实践的经验结晶，而《月令》的明堂制度，只能说是某种预设的政治理想，不能视为战国时的实际情况。

《月令》作为一种专门之学，影响后世最大的即在其历法方面。《月令》历法不是简单的纪年月日，其于一年十二月，分春、夏、秋、冬四季，分别应五行之木、火、金、水，每季又分孟、仲、季三月，每月之下记其星、其日、其帝、其神、其虫、其音、其律、其数、其味、其臭、其记、其祭。取一年中居中一日为中央土，亦记其日、其帝、其神、其虫、其音、其律、其数、其味、其臭、其记、其祭。这可以说是以十二律为经，五行为纬构成的一种天人模式。

《月令》的天人模式对汉代影响很大，汉代经学中，如《易》学中孟、京的卦气说，实为将《月令》已有的二十四节气和七十二候，与六十四卦配合起来。如《诗》学中《齐诗》的四始五际说，是将十二律分次于三百零五篇中，与《月令》分次于一年之中十分类似。只是《月令》出于《礼记》，西汉时没有取得经的地位，故其影响反不及《孟氏易》和《齐诗》为大。

东汉以降，《月令》之学方得以兴盛，汪中谓《月令》建武以后著为王礼，司马彪补《汉书·礼仪志》具载其文，由此《月令》受到重视。至贾逵、马融，始称《月令》是周公所作。贾、马等人将《月令》属之周公，无非为了抬高此篇的价值，即或在《吕氏春秋》前已经有了《周书·月令》一篇，其作成年代也不早于战国时，决无周公所作的可能。[①] 东汉末蔡邕十分重视《月令》，将《月令》自《礼记》中分出，单独作《月令章句》十二卷，杂用《周

---

① 按《汉书·艺文志》著录《周书》七十一篇，班氏自注曰“周史记”，颜师古注云：“刘向云‘周时诰誓号令也’，盖孔子所论百篇只余也。”今所见《逸周书》约半数内容近于《尚书》，约半数近于诸子著作。前者可能是据旧史编成，可以利用的年代稍远；后者可能杂取诸子之说，可利用的年代则较近。崔述《考信录》云：“《周书》之作。盖在战国秦汉之间，彼故取前世王侯卿大夫之行事而揣度言之，复杂取传记之文以附益之者。”

官》、《左传》说解《月令》。[①] 蔡邕之后，《月令》似作为一种专门之学而为学者传习，其解说侧重于阴阳律历，与其作为《礼记》之一篇，作为礼学的一部分，又有所不同。《南齐书·刘瓛传》云："瓛讲《月令》毕，谓学生严植曰：'江左以来，阴阳律数之学废矣。吾今讲此，曾不得其仿佛。'"可知东晋以后，《月令》大概只是作为《礼记》之一篇流传，而那种作为专门之学的《月令》，已无人能通了。

魏晋以降至六朝，三《礼》中以《丧服》为专门之学。《经典释文序录》列马融、王肃、孔伦、陈铨、裴松之、雷次宗、蔡超、田儁之、刘道拔、周续之十家并注《丧服》。吴承仕《经典释文序录疏证》云："《丧服》一篇总包天子以下五服差降，六术精粗，变除之数既繁，出入正殇交互，研精甚难，故有专治此篇者。萧望之尝以《论语》、礼《服》授皇太子，戴德撰《丧服变除》，其最朔也。魏晋以下讫于陈隋，其著录于阮《录》、《隋志》者七十余家，《序录》所出十家，盖其尤切要者也。"吴氏所论唯其大略，但已显源流。

《丧服》一学于魏晋至六朝间流行，其学术意义尤在于其与当世玄学的关系上。魏晋期间的玄学，名教与自然尖锐对立，名士多蔑视礼法，率性而为。东晋以后，玄学中名教与自然的矛盾得到调和，名士转宗儒道同，而在学术上的表现即为"礼玄双修"。[②] 若汉末至魏晋初，治《丧服》者多为经师，如马融、郑玄、王肃等人。[③] 至西晋以后，治《丧服》者则玄学、佛教、道教之士皆有。玄学之士如王濛、刘惔并为东晋清谈之宗，而《通典》载蔡谟与王濛论礼三条，内容为《丧服》义，又载范汪与刘惔论礼一条，内容也是《丧服》义，可知《丧服》亦为清谈所及。佛教之士如雷次宗，受业于庐山慧远，慧远于庐山，儒经、内典并传，雷次宗离庐山后，随即主讲于宋儒学馆，曾为皇太子、诸王讲《丧服》。《隋志》著录雷次宗《略注丧

---

① 叶德辉辑有蔡邕《月令章句》四卷，黄奭辑有蔡邕《明堂月令论》一卷、《月令答问》一卷。

② 有关"礼玄双修"之情况可能看唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》，载氏著《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1955 年，北京。

③ 马国翰辑有《丧服经传马氏注》一卷，《郑氏丧服变除》一卷，《丧服经传王氏注》一卷。

服经传》一卷。道教之士如葛洪,亦通《丧服》,《隋志》著录葛洪《丧服变除》一卷。[①] 东晋及南朝的《丧服》之学已超出作为《仪礼》之一篇的意义,实作为当时儒家思想最现实的体现而独立,同时为玄、佛、道等所共尊。单就玄学而言,《丧服》学的兴起可以说是对东晋已经式微的玄学起到了一个收煞的作用。研究魏晋玄学的学者就玄学时代的结束,有归于佛、归于道之说,而我以为,以《丧服》为代表的礼学,亦为促使玄学结束的重要因素之一。玄学以反对儒家礼学始,复以归结于儒家礼学终,礼学之包罗天地人之架构与持久之影响,终于没有被打破。

---

① 晋代以降《丧服》学著作可考者有马国翰辑杜预《丧服要集》一卷,袁准《丧服经传袁氏注》一卷,孔伦《集注丧服经传》一卷,刘智《丧服释疑》一卷,蔡谟《蔡氏丧服谱》一卷,贺循《贺氏丧服谱》一卷、《贺氏丧服要论》一卷,葛洪《葛氏丧服变除》一卷,裴松之《集注丧服经传》一卷,雷次宗《略注丧服经传》一卷,崔凯《仪礼丧服经传略注》一卷,周续之《周氏丧服注》一卷,颜延之《逆降义》一卷,王俭《丧服古今集记》一卷,王逡之《丧服世行要记》一卷等。

第五章　春秋

一　孔子作《春秋》

上古史学之滥觞，当以史诗与纪事之史为两大发端。纪事之史又有主言、主事之别，《汉书·艺文志》云："古之王者，世有史官。君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事。事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。"《春秋》之为记事之史，其最重要的特点就是"系事于时"。杜预《春秋左传正义》曰："《春秋》者，鲁史记之名也。记事者，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以记远近，别同异也。故史之所记，必表年以首事，年有四时，故错举以为所记之名也。"

《春秋》之为史，其记事与记时，是两个基本要素。史为记事，此为当然之义。史字本通于事字。事与吏古本一字，《说文》曰："吏，治人者也。从一，从史。史亦声。"吏与史音同义通，则事、吏、史当为同源字。事指政事，古者大曰政，小曰事，吏为任政事之人，史则记所发生之政事。然史之记事，必兼记其时，《礼记·大学》云："物有本末，事有始终。"则记一事必有其时。郭沫若《卜辞通纂》释《新获》十七片甲骨："乙亥，卜，之四月，妹㞢史?"及"弗及今三月㞢史?"云："即常见之㞢字，㞢史，当读为有事。"可见自殷商时代已经有了"系事于时"的史记萌芽。商人最重天时，自王亥起，即以干支日辰为名号，并以之次列年月日时，进而据之以记事。这样的记时系统，是按照天时法则而自成体系的，并不一定从属于所发生之事，或仅作为事的一种时间标记。作一个比方，其犹如《周易》之卦爻画，其与卦爻辞，本是相互独立的。《春秋》之系事于时，即如《周易》为卦爻画系上卦爻辞。故而，《春秋》一类史书，其记时与记事之间，既相互独立又相互统一，有着微妙的辩证关系。西周至春秋时期史官之义例，当主要

蕴含在记时与记事二者之中。

史官所掌记事之史，当由来已久，近人蒙文通以为《春秋》一类史书是继《诗》后起于春秋时，孟子曰："《诗》亡然后《春秋》作。"盖十五国风次第衰竭，而诸侯国《春秋》次第以兴。① 其说似有未安。然春秋时的确有一特殊现象，即周王室及各诸侯国均撰修其史，一时如周《春秋》、晋《春秋》、楚《春秋》、宋《春秋》、齐《春秋》、燕《春秋》，乃至百国《春秋》见于传记诸子。唐晏《两汉三国学案》云："夫《春秋》，孔子所以记变之书也。春秋以前尧、舜、殷、周，大异乎春秋也。春秋以后，七雄争王，亦异乎春秋也。而其致变之枢，则在春秋之代。故孔子作《春秋》，上起自隐，下逮乎哀，即一部《春秋》，而已首末不同矣。故世无《春秋》，则后世不解三王之天下何由以成战国也。此孔子作《春秋》之本义也。"如唐氏所论，春秋时代似乎为三代与战国之间的过渡环节，也是历史变化之枢机。《春秋》以记变，春秋时代所发生之剧变，的确在早期中国的历史中具有重要意义。

春秋时代之剧变，其关键何在？我以为，其关键在于政。《孔子家语·刑政篇》曰："仲弓问于孔子曰：'雍闻：至刑无所用政，桀、纣之世是也；至政无所用刑，成、康之世是也。信乎？'孔子曰：'圣人治化，必刑政相参焉。大上，以德教民，而以礼齐之；其次，以政道民，而以刑禁之。化之弗变，道之弗从，伤义以败俗，于是乎用刑矣。'"在《家语》的这段话中，"礼"、"政"、"刑"三者的关系，有助于我们了解春秋时代的历史。在儒家的理想中，三代盛世是一个以"礼"为治的社会，即所谓"以德教民，而以礼齐之"；然而到了成、康之世，已经转到以"政"为治的社会，即所谓"以政道民，而以刑禁之"。自成、康至春秋，圣人治化已经不能尽用太上"德"、"礼"并用之法，只能退而求其次，"政"与"刑"相参而治，而在"政"与"刑"的关系中，占主导地位的当是"政"。

所谓"政"，正也，即通过法令而治，使上下有所取正。政为专门职官所掌，依乎典制而施行，以平邦国，以正百官，以均万民。考诸经典，《周礼》六官所掌邦治、邦教、邦礼、邦政、邦禁、邦事，均为政。《周礼》官制形

---

① 参见蒙文通《中国史学史》，收在《经史抉原》，第227页，巴蜀书社，1995年，成都。

成于成、康之后的西周后期,正是以政为主的时期。以政为主的时期是由以礼为主的时期变化来的,故而在其前期,礼与政结合得比较密切,而后期则是政与刑二者相结合,前后也是有所变化的,最终才会过渡到以刑为主的时期。

春秋之乱,首先在于政乱,而政所以乱,则在于失礼。《论语·颜渊》记孔子曰:"安上治民莫善于礼。"《礼记·哀公问》所说的为政先礼,礼为政本,可以说是儒家对待礼与政的关系的基本看法。而春秋礼崩乐坏,政亦随之而出现了乱局。《左传》记叔向曰:"礼,政之舆也,政,身之守也,怠礼失政,失政不立,是以乱也。"虽然礼与政具有紧密的关系,但是礼与政二者所赖以成立的社会基础已经有所不同,礼赖以成立的是宗法,而政赖以成立的是职官制度。周人以亲亲治君,以贤贤治臣,礼是依靠亲亲而建立的,政是依靠贤贤而建立的,二者在根基上有所不同,也为后来必然发生的冲突埋下伏笔。《国语·鲁语》记鲁文公欲弛孟文子之宅,孟文子对曰:"夫位,政之建也;署,位之表也;车服,表之章也;宅,章之次也;禄,次之食也。君议五者以建政,为不易之故也。"位、署、车服、宅、禄,是为政者的标志,故不容更易。掌管邦政的阶层,因为是专门学术的持有者,是各层级权力的直接运用者,他们要获取相应的隆盛之地位与丰厚之利益。对于他们的地位与利益,自然也会极力地加以维护。尽管在儒家的理想中,政和礼应该一体,礼为政本,但是政的过度发展又必然要冲击礼,此是宗法与政权之间的矛盾的体现,也是阶级变化的结果。

《孟子·离娄》曰:"王者之迹息而《诗》亡,《诗》亡而后《春秋》作。"以《诗》为史的时代是礼的时代,以《春秋》为史的时代是政的时代,二者前后衔接而有变易。陆贾《新语》云:"《春秋》上不及五帝,下不及三王,述齐桓、晋文之小善,鲁之十二公,至今之为政,足以知成败之效,何必三王。"在儒家的理想中,五帝、三王均是以礼为治的时代,而孔子作《春秋》,其选取的时代,恰为以政为治,且政治日益混乱,刑罚日益增强的时代。

孔子之作《春秋》,时间在孔子晚年居鲁时,六经典籍,大体均是孔子晚年时正定。孔子何以作《春秋》,《左氏传》与《穀梁传》均无明文,杜预《左传序》与范宁《穀梁传序》均说孔子作《春秋》的目的乃是承周公之道,

二《序》均引孔子“文王既没,文不在兹乎?”为制作之本意。这是《春秋》古文学的基本看法,认为《春秋》本鲁之旧典,孔子作《春秋》即是修《春秋》,主要是传述而非创作。《公羊传》于哀公十四年“获麟”下云:“君子何为为《春秋》? 拨乱世反诸正,莫近诸《春秋》。”这是明确说孔子为《春秋》的目的,乃在拨乱反正。《公羊传》之说,似出于孟子,《孟子·滕文公下》云:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》天子之事也,是故孔子曰:‘知我者其惟《春秋》乎? 罪我者其惟《春秋》乎?’”孟子之言,亦谓孔子作《春秋》的目的在于箴乱世。且从孟子之言中可知,《春秋》本无私修之例,孔子作之,是为私撰国史之滥觞。前引孟子既说孔子“作《春秋》”,《公羊传》亦称孔子“为《春秋》”,此后《春秋》今文学遂认为《春秋》是孔子的作品,以孔子的微言大义为主。

今、古文学的争论,使孔子修《春秋》与作《春秋》两说势同水火。平心而论,两说实际归趣一也。孔子晚年正定经典,旨在继周之道,《论语》记孔子曰:“周监乎二代,郁郁乎文哉! 吾从周。”又云:“齐一变至于鲁,鲁一变至于道。”其于《春秋》选用鲁史,正因为鲁国本周公封国,鲁史在当时各国史书中最合周公旧法,又最接近孔子的政治理想。《礼记·礼运》云:“孔子曰:呜呼哀哉! 我观周道,幽、厉伤之,吾舍鲁何适矣!”《汉书·艺文志》云:“以鲁周公之国,礼文备物,史官有法,故与左丘明观其史记,据行事,仍人道,因兴以立功,就成败以成罚,假日月以定历数;藉朝聘以正礼乐,有所褒讳贬损,不可书见,口授弟子。”《礼运》、《汉志》均说明了为什么孔子选用鲁史为《春秋》的基础。

孔子虽选用鲁史,但仅是其作《春秋》之素材而已,孔子复对鲁史加以笔削,通过修辞,将此自己的政治理想蕴涵在原有的记事之中。董仲舒尝曰:“周道衰废,孔子知言之不用,道之不行也。是非二百四十二年之中,以为天下仪表。子曰:‘我欲载之空言,不如见之于行事深切著明也。’”孔子将微言大义寓于行事之中,亦即《礼记·经解》所说的“属辞比事”。钟文烝《穀梁补注》云:“《春秋》以义修辞,不以记事为重。徐邈于‘重耳卒’下论之曰:‘事仍本史,而辞有损益。’又曰:‘若夫可以寄微旨而通王道者,存乎精义穷理,不在记事多少。’此数语包络全旨,开释群疑,诸儒所

不及。学者先识此意，乃可以论《春秋》矣。”

刘向《说苑·善说》曰：“子贡曰：‘出言陈辞，身之得失，国之安危也。《诗》云：辞之绎矣，民之莫矣。夫辞者，人之所以自通也。’主父偃曰：‘人而无辞，安所用之？昔子产修其辞而赵武致敬，王孙满明其言而楚庄以惭，苏秦行其说而六国以安，蒯通陈说而身得以全。夫辞者，乃所尊君、重身、安国、全性者也。故辞不可不修，而说不可不善。’”此段备举春秋至战国的例子，说明了修辞与游说在当时实为有关国家与生命之政治术，非为一般的文学术也。孔子修辞以作《春秋》，也不是仅仅为了史学目的，而是为了政治目的，或者谓之政治史学，似差强其意。《论语》中记载孔子弟子中，言语宰我、子贡。孔子称赞子贡善言。《越绝书》记“子贡一出，存鲁、乱齐、破吴、强晋、霸越”，可知子贡之言，攸关诸国兴亡消长，可谓是战国纵横家之先驱。

《春秋》之修辞，最关键者在于正名。孔子云：“必也正名乎？名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。”孔子所欲正名者，一为天道，一为王道。《汉书》本传记董仲舒云：“《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云耳。”由正天道而正王道之端，复可由王道之端推而广之，以正国家。董子又云：“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫不敢壹于正，而无有邪气奸于其间也。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷熟而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆徕臣，诸福之物，可致之详，莫不毕至，而王道终矣。”

孔子之正名，通及天人、古今，范围广泛。董仲舒又云：“孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。”司马迁所云“究天人之际，明古今之变”，亦是由《春秋》发挥而言。孔子精通史官之时月日例，熟悉阴阳消息之法则，故而《春秋》中亦蕴涵了孔子之天道观。《韩非子·内储说上》云：“鲁哀公问于仲尼曰：‘《春秋》之记曰：冬十二月，陨霜不杀菽，何为记此？’仲尼对曰：‘此言可以杀而不杀也。夫宜杀而不杀，桃李冬实。天失道，草木犯干之，而况人君乎？’”可见孔子晚年深通有关天

道之史例。通览《春秋》，孔子借史例来正名者，不惟上下君臣，亦包括天道常异，春秋二百四十年间，凡日蚀六十余次，《春秋》记其三十余，其他如陨石、霜杀等天道变化，记载亦颇多。联系孔子晚年喜《易》一事，则《易》与《春秋》，均为孔子深观天道之最后寄托。

二 《春秋》三传之形成

孔子所修《春秋》，实为信史，所记二百四十余年史事，都是非常准确的，但今传世的《春秋》是不完整的，简册有缺失、错乱及后世篡改者，这种情况或者是孔子笔削以前已经如此，或者是孔子以后在流传中发生的，已不得而知。[①] 据《汉志》著录，汉代时有《春秋》古文经十二篇，《说文序》谓出孔子壁中；又有《春秋》今文经十一卷，何休曰："系闵公篇于庄公下。"如此《春秋》今文经较古文经少一卷，但内容未闻缺失。古文经即《左氏传》的经，今文经即《公羊传》、《穀梁传》的经，三家经文大体相同，略有少量异文而已。

《史记·孔子世家》云："鲁哀公十四年春，狩大野。叔孙氏车子鉏商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰：'麟也。'取之。颜渊死，孔子曰：'天丧予！'及西狩见麟，曰：'吾道穷矣！'……乃因史记作《春秋》，上至隐公，下讫哀公十四年，十二公。据鲁，亲周，故殷，运之三代。约其文辞而指博。"孔子作《春秋》，绝笔于获麟，事在鲁哀公十四年。鲁哀公十五年，孔子卒。《史记·十二诸侯年表》云："七十子之徒口受其传旨，为有所刺讥褒讳之文辞不可书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成《左氏春秋》。"《汉志》于《左氏传》下注曰："左丘明，鲁太史。"《论语·公冶长》尝言及左丘明，其人或与孔子同时。《严氏春秋》引《观周篇》云："孔子将修《春秋》，与左丘明乘如周观书于周史，归而修《春秋》之经，丘明为之传，共为表里。"

今人据《左氏传》的文本内容，考定其作成时间为战国中期，诸家确定

---

① 洪业《春秋三传引得序》于《春秋》经本之情况考辨甚详，可以参看。哈佛燕京学社出版。

的具体时限略有升降,总之在前四世纪至前三世纪一百年间。此一时限,与左丘明与孔子同时之生平不合,故有学者有认为左丘明不是《左氏传》作者。按《春秋》三传的成书,均非一时一人作成,是自某氏为始,历时颇长乃成。《左氏传》一书始自左丘明,但成书却在战国中期,《左氏传》中诸"君子曰",即是作书者称引左丘明之言,犹如《公羊传》中称引公羊子,《穀梁传》中称引穀梁子一样,而如此称引正是左丘明与《左氏传》联系的纽带,所以不必因为其人早而其书晚,遂怀疑左丘明之传《春秋》。自左丘明之传《春秋》,至《左氏传》成书,中间可能有很大变化。啖助《春秋集传纂例》云:"予观《左氏传》,自周、晋、齐、宋等国之事最详,晋则每出一师,具列将佐,宋则每因兴废,备举六卿,故知史策之文,每国各异。左氏得此数国之史以授门人,义则口传,未形竹帛,后代学者乃演而通之,总而合之,编次年月以为传记,又广采当时文籍,兼与子产、晏子及诸国卿佐家史,并卜书、梦书及杂占书、纵横家、小说、讽刺等,杂在其中,故叙事虽多,释意殊少,是非交错,混然难证。"啖助虽是贬抑《左氏传》,但他所说明《左氏传》的取材范围之博杂,又是颇有所见的。

后世学者对于《左氏传》是否传经,一直有争议。清代今文学家如刘逢禄等人主张,左丘明之所作书本名为《国语》,至刘歆始拆散其书,分次于经文之下,新编成《左氏传》。① 就文体而言,《左氏传》的确不像是专门为传经而作的,如果说《春秋》以微言大义为主,则《左氏传》长于记事,更像史官之作。《左氏传》的记事年代,超过《春秋》约十余年,所记之事除了范围超过《春秋》外,更有一些遥体人情,悬想时势的发挥性描述,颇具文学色彩。近人崔适《春秋复始》认为,《春秋》为信史,"可信可法者笔之,不可信不可法者削之,此《春秋》所以为经也";而《左氏传》则"博采异闻,不择信否而杂录之",难称信史。

总的来看,《左氏传》不同于《春秋》者,至少有三点:一是孔子作《春秋》,虽参考了各国史书,而《春秋》基本上是据鲁史编成,比较纯粹,而左丘明作《左氏传》杂糅了各国之史,并不唯以鲁史为主,范围博杂;二是

① 详可参见刘逢禄《左氏春秋考证》,顾颉刚点校,朴社出版,1933 年,北京。

《春秋》为记事之史,《左氏传》则记事、记言兼而有之,为新的史法,刘知几撰《史通》,以《春秋》与《左传》为两种史体,并据此认为《左传》长于《春秋》;三是《春秋》延续并发挥了鲁史官之时月日例,寓褒贬于其中,而《左氏传》不擅长于此学。[①] 如此分辨二者之不同,并不意味着否认《春秋》与《左氏传》之间的经传关系,此一问题为聚讼千古的难题,自然不能轻易地做出肯定或否定的回答。只是退一步说,《左氏传》即使为《春秋》之传,也算不上是一种最典型的传体。因其作为解经之传,未能完全与经契合,倒像是一种与经附行的独立的、补充性的说明。刘勰《文心雕龙》以为《左传》为传体之祖,若就其年代于三传中最早言之,有一定道理;如就其解经而言,又似乎不如《公羊传》和《穀梁传》。

《汉志》于《公羊传》下注曰:"公羊子,齐人。"又于《穀梁传》下注曰:"穀梁子,鲁人。"[②]按《汉书·古今人表》有公羊子、穀梁子,在秦武王后,在万章、告子、薛居州、乐正子、高子之前,大概略后于孟子。后世有云公羊子、穀梁子皆为子夏弟子,从其生活的年代看并没有这种可能。二子之《春秋》学究竟受自何人,已无法考知。此外,《公羊传》、《穀梁传》并不即成于公羊子、穀梁子时,二传中除引公羊子、穀梁子曰外,《公羊传》还称引沈子、北宫子、鲁子、公扈子;《穀梁传》称引沈子、尸子。此数子在《古今人表》中列在韩襄王之后,邹衍、田骈之前,则二传的成书时间似不应早于这一期间。桓谭《新论》云:"《左氏》传世百余年,鲁穀梁赤为《春秋》,残略多所遗失。又有齐人公羊高,缘经文作传,弥离其本事矣。"桓谭所说的三传先后次弟,大致可从,即《公羊》、《穀梁》二传形成于公元前三世纪至前二世纪的百年之间。桓谭所云《穀梁传》残略多所遗失,可能是说先秦时的《穀梁传》较汉时所见为多。《尸子》曰:"穀梁俶传《春秋》十五卷。"

---

① 《春秋》之《公羊》、《穀梁》二传均有时月日例,何休、范宁二注对此均有发明,清刘逢禄《公羊何氏释例》、许桂林《春秋穀梁传时月日书法释例》述之甚详。《左传》中是否有时日月例,则学者看法不一。晋杜预注《左传》,认为时月日例不含褒贬意,即便《春秋》有此例,多是周公旧例,亦非孔子新例,故杜氏于《左传》之例,发挥未详。近人刘师培作《春秋左传时月日古例考》,认为汉时《左传》之学中亦有时月日例,故取刘、贾、服氏诸家说,为之考释。

② 穀梁子有说名俶、名喜、名寘、名赤者,均为声音之讹转。

较《汉志》所著录的十一卷多四卷。

因公羊子为齐人，穀梁子为鲁人，学者遂分《公羊》与《穀梁》为齐学、鲁学。《汉书·儒林传》记汉宣帝即位，闻卫太子好《穀梁春秋》，以问韦贤、夏侯胜及史高等人，韦贤等皆曰穀梁子本鲁学，公羊乃齐学，宜兴《穀梁》。近人唐晏《两汉三国学案》云："以今考之，《穀梁》出于鲁儒，其说最为有本，惜汉代无大儒为发明之。又其立学官也晚，遂不及《公羊》之盛。《公羊》，齐说也，未必为孔门之正传。世徒以汉武好之，而得公孙弘、董仲舒之力，而其传遂远此二传之异也。"晚清今文经学家廖平亦有类似的看法，其弟子蒙文通发挥其说，认为《公羊》与《穀梁》虽然均为今文学，但在今文学之传统内，又可以分属于齐学、鲁学。齐学的特点是博采众说的，鲁学的特点是谨守旧义的，一为浮夸，一为纯笃，相比之下，鲁学才是孔门的正宗。《穀梁》要优于《公羊》。①

不过，同为晚清今文经学家的崔适则认为，在汉初《公羊传》的地位是与《春秋》经相齐平的，崔氏《春秋复始》云："西汉之初，所谓《春秋》者，合经与传而名焉者也。《传》者，后世所谓《公羊传》也。其始不但无《公羊传》之名，亦无《传》之名，统谓之《春秋》而已。"如崔氏所说，则《公羊传》在战国末到汉初一直是占据正统地位，不是汉武帝时才被推崇的，而《春秋》之今文传本来仅有《公羊》一家，《左氏》、《穀梁》都是古文传，不足于与之比肩，所以说《公羊传》才是最符合孔门正宗的传。②

范宁《春秋穀梁传序》评三传之得失："《左氏》艳而富，其失也巫；《穀梁》清而婉，其失也短；《公羊》辩而裁，其失也俗。若能富而不巫，清而不短，裁而不俗，则深于其道者也。"以今天的学术眼光看，《穀梁传》叙事不如《左氏传》，讲义不如《公羊传》，故其价值似在二传之下。但二传之事迹与意义多逸在《春秋》经外，若仅就传经、解经而言，则《穀梁传》承鲁学传统，最为纯正平实。

孔子之后，儒家在传授《春秋》的过程中，作传者很多，其著录于《汉志》者，除有《左氏传》三十卷，《公羊传》十一卷，《穀梁传》十一卷，还有

---

① 参见蒙文通《经学导言》，《经史抉原》，第22页。

② 参见崔适《春秋复始·序证》，《春秋复始》，北京大学出版部，1918年，北京。

《邹氏传》十一卷,《夹氏传》十一卷,共五家。其中左氏、公羊和穀梁三家,先后立为博士。邹、夹二氏,则一直未立,传至东汉以后遂渐亡。

三 《公羊》大义

自战国至汉初,《春秋》何以独重《公羊传》?关键在于《公羊传》最擅长发挥孔子《春秋》的微言大义。按孔子以后,儒家六经之教,其功用集中在人性教化方面,如《礼记·经解》所说六艺之教,《诗》教使人"温柔敦厚",《书》教使人"疏通知远",《礼》教使人"恭俭庄敬",《乐》教使人"广博易良",《易》教使人"洁静精微",《春秋》教使人"属辞比事"等等,均是说六经之教所导致的人性变化,即如荀子所说"化性起伪",通过六艺培养出君子之全粹人格。就此而言,三传之中,当以鲁学之《穀梁传》最能体现《春秋》于人性教化上的功用。至于《公羊传》乃《春秋》之齐学,其经由董仲舒、胡母生等汉初的大儒发明《春秋》条例,遂使之由人性教化之学,转变为天人政治之学,而这种学术转变正好能够适应汉初重建政教的需要。《汉书·董仲舒传》记其言曰:"《春秋》之中,视前世已行之事以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不之变,而伤败乃至。"后世每每责怪董仲舒在《春秋》学中讲阴阳灾异,不知阴阳灾异只是一种天人变化的兆示,为末而非本,其本还在使国家政教按照天道与人道的基本法则,趋向合理的运转。汉初儒家欲以《春秋》知天道,据以考求政治之得失,实为一种影响深远的探索。董仲舒本人终以此而罹祸,可知其非曲学阿世之儒可比也。

据《孝经钩命决》云:"孔子之言曰:'吾志在《春秋》,行在《孝经》。'以《春秋》属商,《孝经》属参。"则子夏为孔门传《春秋》之始。戴宏《序解疑论》述公羊传统云:"子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃与弟子胡母子都著于竹帛,与董仲舒皆见于图谶。"《史记·儒林传》记董仲舒云:"董仲舒,广川人,以治《春秋》,孝景时为博士。……汉兴至于五世之间,唯董仲舒名为明于《春秋》,其传《公羊氏》也。"又记胡母生云:"胡母生,齐人也,孝景时为博士,以老归教授,齐之言《春秋》者,多受胡母生,公孙弘亦颇受焉。"

依司马迁之说，董仲舒与胡毋生虽均传《公羊》，但二人似各有所受。胡毋生治《公羊》似在董仲舒之前，戴宏说胡毋生受业公羊寿，与寿共同将《公羊》笔于竹帛。胡毋生的《公羊》学，可考者只公孙弘一传即不详。按《汉书·儒林传》的记载，汉代《公羊》学主要传自董仲舒，仲舒授褚大、嬴公、段仲、吕步舒。嬴公授孟卿、眭孟。孟授严彭祖及颜安乐，由是《公羊》有严、颜二学。

《公羊》严氏学自严彭祖始，宣帝时为博士。严彭祖授王中，王中授公孙文及东门云。其时治《公羊》严氏学者还有丁恭，恭授钟兴、樊儵。钟兴光武时诏令定《春秋章句》，去其重复，以授皇太子，使宗室诸侯从兴受章句。樊儵永平中与公卿杂定郊祠礼仪，以谶记正五经异说，删定《公羊严氏春秋章句》，世号"樊侯学"，教授门徒前后三千余人，弟子李修、夏勤皆为三公。儵授张霸，霸以樊儵所删《严氏春秋》，犹多繁词，乃减定为二十万言，更名"张氏学"。此外如荀爽、马融、郑玄都曾习《公羊》严氏学。

《公羊》颜氏学自颜安乐始，颜安乐授冷丰、任公，由是颜氏又分冷、任之学。先嬴公弟子孟卿授疏广，广授管路。嬴公弟子眭孟授贡禹，禹授堂谿惠，惠授冥都。管路、冥都又均事颜安乐，故颜氏复有管、冥之学。

董仲舒与胡毋生孝景时已以《春秋公羊》学为博士，武帝立五经博士，所立《春秋》博士也是《公羊》家，至宣帝才增立《穀梁》，从此两家并立。至东汉初，《穀梁》被废，《公羊》增为严、颜两家。后何休治《公羊》学，作《春秋公羊解诂》，妙得《公羊》本意，至魏时遂代严氏立学，与颜氏并列。惠栋据石经考证，何休出于颜氏，然何休发明胡毋生条例，足以自立其学。自魏以后，《左传》大行，《公羊》、《穀梁》式微。西晋时《公羊》又去颜氏，只余何氏。东晋初，《公羊》何氏竟与《穀梁》同被简省，经荀崧争讼，始得复立。[①]《隋书·经籍志》云："晋时《穀梁》范宁注，《公羊》何休注，《左氏》服虔、杜预注俱立国学，然《公羊》、《穀梁》但试读文而不能通其义。"

---

① 王按：西晋时省《公羊》颜氏，可参见前文关于西晋《尚书孔传》的考证。

可见《公羊》学自过江之后就逐渐衰落了。①

《汉书·艺文志》于《春秋公羊》家著录了《公羊传》十一卷,《公羊外传》五十篇,《公羊章句》三十八篇,《公羊杂记》八十三篇,《公羊颜氏记》十一篇,《公羊董仲舒治狱》十六篇。其中《公羊章句》当是《公羊》家的博士之学。这一《公羊章句》的来历已不可知。章句本为博士传经所作,有博士之学始可有章句,《公羊》在《春秋》三传中立学最早,所以《公羊章句》也应该比较早就出现了。

汉孝景时,董仲舒、胡母生同为《春秋》博士,《汉书·董仲舒传》称:"仲舒所著,皆明经术之意,及上疏条教,凡百二十三篇,而说《春秋》事得失,《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属,复数十篇,十余万言,皆传于世。"《后汉书·应劭传》云:"董仲舒作《春秋决狱》二百三十二事。"即说的是前一书,一说百二十三,一说百三十二,当有一误,《汉志》著录作十六篇,可能对旧传本又作整编。其《闻举》等篇为另一书,即《春秋繁露》。董仲舒的这两部书,均非传经之作,故云《公羊章句》之作始于董仲舒,似乎可能性不大。唐晏《两汉三国学案》云:"考西汉以来,《春秋》以《公羊》为最盛。凡朝廷决大疑,人臣有献替,必引《春秋》为断,而所尊者,《公羊》家言也。"董仲舒之《春秋》学,主要侧重在以《春秋》参与政治决策的方面,尚不在经学自身,故作《决狱》而非《章句》。

汉代《公羊》学的范围实不限于章句之学,更有超出章句之外的学术与思想,其发明者始自董仲舒。董仲舒虽传《公羊》学,但多在传外别说新义。《汉书·董仲舒传》云:"仲舒治国,以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行,故求雨,闭诸阳,纵诸阴,其止雨反是。行之一国,未尝不得所欲。"董仲舒的这套阴阳灾异之术虽托之《春秋》,却是《公羊传》本身没有的,当是董仲舒从齐燕方士处学来,杂入《公羊》学的。本传又记云:"先是辽东

① 汉代《公羊》学著作除何休《春秋公羊经传解诂》尚存外,余书均佚。马国翰辑严彭祖《公羊严氏春秋》一卷、颜安乐《春秋公羊颜氏记》一卷、戴宏《解疑论》一卷,王仁俊辑眭孟《春秋公羊氏眭生义》一卷、贡禹《春秋公羊贡氏义》一卷、郑玄《春秋公羊郑氏义》一卷。关于何休与郑玄之争论《公羊》,王谟辑何休《公羊墨守》一卷,《四库全书》收郑玄《发墨守》一卷。晋以后的《公羊》学著作,王仁俊辑有孔衍《春秋公羊孔氏传》一卷、王愆期《春秋公羊王门子注》一卷、刘兆《春秋公羊刘氏注》一卷。

高庙、长陵高园殿灾,仲舒居家推说其意,草稿未上,主父偃候仲舒,私见,嫉之,窃其书奏焉。上召视诸儒,仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为大愚,于是下仲舒吏,当死,诏赦之。仲舒遂不敢复言灾异。"从这段记述看,董仲舒所作说灾异之书,很可能不本《公羊传》,否则吕步舒不能不知其为师说。唐晏《两汉三国学案》云:"史公《春秋》之说,称闻之董生。其说《春秋》至为醇正,不似今代《春秋繁露》之迂远而难通,足见董生本旨如斯。"自董仲舒将灾异之说引入《公羊》学,其后之论《公羊》者,亦多善说灾异。

董仲舒的《公羊》学,今可见者唯《春秋繁露》。《春秋繁露》一书《汉志》未著录,《隋志》始著录《春秋繁露》十七卷,由此略可断定该书成于东汉以后,隋唐以前。《汉书·董仲舒传》所举《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属,今本《春秋繁露》中只有《玉杯》、《竹林》两篇。可知今本《春秋繁露》不完全是董仲舒著作之旧。《四库全书简明目录》将《春秋繁露》列在《春秋》类附录,其说其书真伪云:"其书北宋始出,又证以《汉书》所载书名,亦不相合,故《崇文总目》颇疑其伪,程大昌尤力排之。然精言奥义,往往而在,未敢云尽出仲舒手,亦决非唐以后书也。"《汉志》著录《公羊外传》五十篇,沈钦韩注曰:"盖董仲舒《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之类。"则《公羊外传》体例与董仲舒著作相近,或者今本《春秋繁露》是六朝人将残存的董仲舒著作与《公羊外传》杂糅而成的。《简明目录》又案:"《春秋繁露》虽颇本《春秋》以立论,而无关经义者多,实《易纬》、《尚书大传》、《韩诗外传》之类。向来列之经解,殊非其实。今亦置之于附录。"上述案语颇有识见。由此而言,董仲舒的《公羊》学,谓之经学可,谓之子学亦未尝不可。

王充《论衡》云:"公羊高、穀梁寘、胡母氏皆传《春秋》,各置门户。"是将公羊高与胡母生视为两家。公羊高是《公羊》始祖,胡母生出公羊寿门下,传《公羊》学,按理不当与公羊高并列。此处并列,当是指公羊高与胡母生各有著作,公羊高所作自然是《公羊传》,胡母生则当在传外另有著作,王充说他传《春秋》,似不确,其著作当是解说《公羊传》的,我认为即《公羊章句》之始作。汉代《公羊》学虽然主要传自董仲舒,但章句之学却传自胡母生。此后历代博士或增添或删减,乃成《汉志》著录的三十八篇本。何休《春秋公羊注序》称其注《公羊》:"略依胡母生条例,多得其正,

故遂隐括,使就绳墨焉。”何休既依胡母生条例,可见至何休时,胡母生的章句之学仍传承不绝。

朱彝尊《经义考》云:“以例说《春秋》自汉儒始。”按孔子作《春秋》,其所必依者,为鲁史之旧例,其修辞褒贬,亦必有所创之新例,故而《春秋》本有义例。对于《春秋》中之义例,三传中《公羊传》发挥最为充分,其以例说《春秋》当在汉儒之前。崔适所作《春秋复始》,通过彻底详密之考证,揭示了《春秋》与《公羊传》之本来面目,实为近世治《春秋》第一人。崔适分《春秋》为始末与比例两大类,其言比例最为详尽,从《春秋》及《公羊传》中归纳出逾百项条例,既涉及“法文王”、“黜杞”、“故宋”、“新周”、“王鲁”等方面的历史变化,更多的则是涉及会盟、征伐、出奔、丧祭、赋税、夷夏、灾异等各方面的礼法与施政。崔适所揭示的条例,十分具体,现实性的内容比较多。而到了汉初,汉儒尊奉孔子为“素王”,以为孔子《春秋》为汉“立一王之法”,故对于《春秋》中的理想性的内容做了很大的扩张,如董仲舒所说:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”于是“大一统”、“张三世”、“通三统”等等抽象之政治与历史观念,遂成为《公羊》条例之核心。汉儒所发挥的《春秋》条例,始于董仲舒、胡母生,而大成于何休。

何休发明的《公羊》条例,有“五始”、“三科九旨”、“七等”、“六辅”、“二类”等目。

所谓“五始”,何休《文谥例》云:“五始者,元年春王正月公即位是也。”元是天地之始,春为岁之始,王为人道之始,正月为政教之始,即位为一国之始。

所谓“三科九旨”,何休云:“三科九旨者,新周,故宋,以《春秋》当新王,此一科三旨也;所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞,二科六旨也;内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄,是三科九旨也。”徐彦《公羊疏》引宋氏注对“三科九旨”的解释略不同,其云:“《春秋》说三科者,一曰张三世,二曰存三统,三曰异内外,是三科也。九旨者,一曰时,二曰月,三曰日,四曰王,五曰天王,六曰天子,七曰讥,八曰贬,九曰绝。时与日、月,详略之旨也;天与天王、天子,是录远近亲疏之旨也;讥与贬、绝,则轻重之旨也。”宋氏所说“存三统”,当何休“一科三旨”,“张三世”当“二科六旨”,异内外当

"三科九旨"。何休说九旨在三科内,宋氏则于三科外别立九旨,不知二者谁为旧说,谁为新解。

所谓"七等",何休云:"七等者,州、国、氏、人、名、字、子是也。"

所谓"六辅",何休云:"六辅者,公辅天子,卿辅公,大夫辅卿,士辅大夫,京师辅君,诸夏辅京师是也。"

所谓"二类",何休云:"二类者,人事与灾异是也。"

唐晏《两汉三国学案》云:"三科九旨之说不见于《公羊传》,惟何氏记之。其说亦不详所本。考何氏《公羊序》云:'胡母生条例多得其正,故遂隐括,使就绳墨焉。'则此说岂胡母生之例欤?近代惠栋以石经考定何休为颜氏家言,故列之于颜氏派下。"

按汉代《春秋》学之有条例,犹如汉代《周易》学之有象数。汉儒所讲之条例,绝非凭空创制,其于先秦之《公羊》、《穀梁》均有联系,惟其在旧传之中,多为史官之例、修辞之例,如此诸例,多关乎文体。就其内容而言,如崔适所考,《春秋》及《公羊传》中的比例,其所及的内容多关乎礼与政,而汉儒之条例,在此基础上又做抽象与夸大,渐变为国家政教之根本大法,如何休所说,要通过这些条例实现"矫枉拨乱"的政治功用,以之"为受命品道之端,正德之纪也"。

四　《穀梁》今古文说

杨士勋《穀梁疏》云:"穀梁子名俶,字元始,一名赤,鲁人,受经于子夏,为经作传,故曰《穀梁传》。授荀卿,卿传鲁人申公,申公传瑕丘江翁。"颜师古亦云:"穀梁受经于子夏,传荀卿。"由荀子所传的《穀梁传》可能写定于先秦,其必有古文本,而至汉代复转写为今文。[①]《汉志》未著录古文的《穀梁传》,可能古文本早已失传。汉儒因《穀梁传》为博士之学,故将其与《公羊传》一起看做是《春秋》今文学,但由于《穀梁传》曾有古文

① 崔适《春秋复始》亦主《穀梁传》有古文,但崔氏主张《穀梁传》为古文学似误。《穀梁传》由古文传隶今文的时间可能较早。汉代《穀梁传》之传授始于申公,至宣帝时立博士,则《穀梁传》改隶今文早则在申公之始传,晚不过宣帝时为博士之学。

本,故有时又称其为古文。《汉书·梅福传》云:“推迹古文,以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相发明。”《后汉书·章帝纪》云:“令群儒受学《左氏》、《穀梁》、《古文尚书》、《毛诗》。”均是将《穀梁》与古文经并列,亦视为古文。而《公羊传》的出现虽与《穀梁传》大约同时,一出鲁,一出齐,但《公羊传》写定的时间较《穀梁传》要晚,只有今文而没有古文。

因《穀梁传》先秦时已有书,故每见于称引。汉人最早称引《穀梁传》者为陆贾《新语》。唐晏《两汉三国学案》云:“按《汉书·儒林传》,《穀梁春秋》以申公为始,不知尚有陆生也。陆氏《新语》凡引《春秋》者四,其二明出《穀梁》,其一引夹谷之会,未云何传,当是《穀梁》语。然则陆生者,固《穀梁》大师也,而其年岁应早于申公。”陆贾虽然有可能治《穀梁传》,但不知其学所出,亦不见其后的传承。

汉代《穀梁传》的传承自鲁人申公始。申公授瑕丘江公,江公武帝时为博士。江公讷于口,论辩不如董仲舒,董仲舒与丞相公孙弘并治《公羊传》,由此武帝重《公羊》家。卫太子受《公羊传》,又私问《穀梁传》而善之。江公授鲁荣广、皓星公。广高才捷敏,与《公羊》大师眭孟等论经,数困之,于是《穀梁》学稍振。蔡千秋、周庆、丁姓皆从广受学,千秋又事皓星公,为学最笃。宣帝即位,闻卫太子好《穀梁》,乃诏千秋与《公羊》家并说,并选郎十人从千秋受《穀梁传》,尹更始亦为千秋弟子。千秋卒,征江公孙为博士,诏刘向受学。胡常亦从江博士学。江博士卒,又征周庆、丁姓,使授《穀梁传》。经宣帝的提倡,《穀梁》学渐渐兴旺。甘露三年,召五经名儒萧望之等大议殿中,《春秋》经有《公羊》博士严彭祖、侍郎申輓、伊推、宋显,《穀梁》有议郎尹更始、待诏刘向、周庆、丁姓,二家较论经义,《穀梁》家获胜,由是《穀梁》之学大盛。周庆、丁姓皆为博士,姓授申章、昌曼君。尹更始作《穀梁章句》十五卷,[1]传子咸及翟方进、房凤。西汉的《穀梁》学遂分为尹、胡、申章、房氏数家之学。

《穀梁》学在西汉末兴盛,但转至东汉即告衰微,后汉初置十四博士,

---

① 《汉书·艺文志》著录《穀梁章句》三十三篇,与尹更始之《章句》不知是一是二。马国翰辑有《春秋穀梁传章句》一卷,尹更始撰;又辑刘向《春秋穀梁传说》一卷。西汉《穀梁传》其余各家之遗说不得而知。

《春秋》唯《公羊》严氏、颜氏，无《穀梁》。《后汉书·贾逵传》云："至光武皇帝奋独见之明，兴立《左氏》、《穀梁》，会二家先师不晓图谶，故令中道而废。"是知《穀梁传》与《左氏传》曾一度得立，但未几而罢。[①] 至魏古文学复兴，《穀梁传》才复立博士，所立为尹氏。但至东晋元帝时，简省博士，《春秋》只余《左氏传》一家，荀崧上疏请补立《公羊》、《穀梁》，诏报准复《公羊》，而《穀梁》肤浅，不足置博士。从此《穀梁》不再入博士之学，但民间传《穀梁》学者尚有唐固、麋信、张靖、程阐、孔衍、徐邈、徐乾、孔君楷、刘兆、范宁、段肃、胡讷等多人，其中以范宁《春秋穀梁传集注》十二卷最为著名。[②]

《穀梁传》既起于荀子时，且为鲁学一脉，其思想近于孔子后之儒家，以仁义为根本，通过六艺施行人性教化与风俗教化，与《礼记·经解》所说的正相应，尚未如《公羊传》转变为抽象的政教理想。陆贾《新语》引《穀梁传》曰："仁者以治亲，义者以利尊，万事不乱，仁义之治也。"《穀梁传》中的思想偏重人性与道德，比较质朴，言必有中，多与《论语》相通。钟文烝《穀梁补注》论《穀梁传》云："《穀梁》特多君臣、父子、兄弟、夫妇与夫贵礼贱兵、内夏外夷之旨，明《春秋》为持世教之书也。《穀梁》又往往以心志为说，以人己为说，桓、文之霸，曰信，曰人，曰忌；僖、文之于雨，曰闵，曰喜，曰不忧；明《春秋》为正人心之书也。持世教，易知也，正人心，未易知也。然而人事必本于人心，则谓《春秋》记人事即记人心可也。谓孟子亦欲正人心，直承上文成《春秋》可也。灾异以人事统之，又所谓洛水警余者也。故《春秋》非心学，亦心学也。唯《传》知之。"钟氏所说，当是《穀梁传》思想精华之所在，非深通《穀梁》者不足以有此论。

五 《左传》之复兴

在汉代的《春秋》传统中，荀子似有特殊之学术地位，近人刘师培尝作

---

① 何休尝作《穀梁废疾》，以诋毁《穀梁》之学，郑玄则作《起废疾》，为《穀梁》辩护。清儒有辑本，并有论释。

② 以上诸《穀梁传》学者均据《隋书·经籍志》所著录。

《左传荀子相通考》、《穀梁荀子相通考》、《左传荀子相通考》,认定三传均与荀子有密切关系。从传承记载上看,汉儒唯说及荀子传《左氏传》,刘向《别录》云:"左丘明授曾申,申授吴起,起授其子期,期授楚人铎椒,铎椒作《抄撮》八卷,授虞卿,虞卿作《抄撮》九卷,授荀卿,荀卿授张苍。"这是很明确地说荀子传《左传》。荀子传《穀梁传》,最早是唐代杨士勋、颜师古说的,所据未详。据《汉书·儒林传》,汉代《穀梁传》最先出于鲁申公,申公以前的《穀梁》传统未述。若参合《鲁诗》传统,可知申公为浮丘伯弟子,浮丘伯又事荀卿,所以《穀梁传》与《鲁诗》一样,传自荀子,也并非没有可能。在《公羊传》的传统中,则没有荀子。刘师培曾引清人汪中、惠定宇说,证明《荀子》一书多《公羊》大义,似受《公羊》之影响。但《公羊传》写定于汉初,其与《荀子》相合,当是写定者受了荀子影响。汉初《韩诗》自称传子夏之学,而考《韩诗外传》,与《荀子》同者六十六条,盖是《韩诗》有取于荀子,而非荀子有取于《韩诗》。《公羊》与荀子相通,亦属此例。

若进一步考核荀子与《左氏传》、《穀梁传》的关系,则依我看,荀子传《左传》,不如荀子传《穀梁》更为可信。《左传》传统的可疑处是在铎椒以下。《汉志》著录《铎氏微》三篇,并注云或即铎椒《抄撮》之遗。《史记·十二诸侯年表》曰:"铎椒为楚威王太傅,为王不能尽观《春秋》,采取成败,卒四十章,为《铎氏微》。"如司马迁所说,铎椒之书,并不是传《春秋》经,至多是《春秋》经的节选改编之本。《汉志》又著录《虞氏微传》二篇,注云或即虞卿《抄撮》之余。这一书的情况不详。《汉志·诸子略》中著录《虞氏春秋》十五篇,《史记·虞卿传》云虞卿"不得意,乃著书,上采《春秋》,下观近世,曰《节义》、《称号》、《揣摩》、《政谋》,凡八篇,以刺讥国家得失,世传之,曰《虞氏春秋》。"如司马迁所说,虞卿的《虞氏春秋》为子书,不是史体。从虞卿治《春秋》之法,可以推知虞卿的《抄撮》也当如铎椒之《抄撮》一样,于《春秋》外另有采取,并不是专门传孔子的《春秋》的。细玩史传记载,铎椒、虞卿的《春秋》学都是由《春秋》而发展出的诸子学,于孔子《春秋》只是略取而已,并不是以《春秋》作为经书,作传诂以传授。左丘明之传《春秋》,本来是据鲁史,并博采鲁史以外的各国史记来解说《春秋》,并不完全是传经,铎椒、虞卿之学,在这一点上倒是与《左传》一脉相承,而逐渐家法散乱,离经则越来越远了。若云铎椒传虞卿,虞卿传

荀子，那么二氏所传是《左传》呢？还是传二氏自为之学呢？此事颇难确定。

如果荀子不从虞卿受《左传》，是否别有所学，又传于张苍呢？汉初六经传承，大多跟荀子有关，托自荀子的有《鲁诗》、《毛诗》、《穀梁》、《左传》。前文已述，《鲁诗》、《毛诗》之分别是在荀子后始分为两家，这与《穀梁》、《左传》等在荀子前已分两家的情况不同。《穀梁》本即古文，其传自荀子比较确实，若荀子既传《穀梁传》，又传《左氏传》，似嫌叠床架屋。关于《左传》古文，史传所记，来历不明，一说出自张苍，一说出于孔壁，后一说已为王国维等驳正。[①]《左传》当来自张苍，而张苍之《左传》并不是出于荀子师说，不过是其所得古书而已。《史记·张苍传》云："张丞相苍者，好书律历，秦时为御史，主柱下方书。"张苍之《左传》即是得自秦室之藏书。依汪中《荀卿子通论》，荀子卒年当在赵悼襄王七年后不久，而张苍卒于汉孝景五年，距荀子卒年八十六年，若张苍十五受学于荀子，则其卒年逾百龄之寿。如此寿数，虽不是没有可能，但颇值得怀疑。刘师培作《左传荀子相通考》，以《荀子》书中多合于《左传》，证明《左传》为荀子所传之学。《左传》成书于《荀子》之前，荀子或曾见其书，其相合处，当是荀子受《左传》影响，不一定二者有相合，即断为荀子传《左传》。

汉代以后的《左传》传授则较之此前远为确实。汉初，《左传》的传统始自张苍，苍之《左传》或得之于秦室藏书，为古文本。苍作《张氏微》十篇，以授贾谊，谊作《左氏故训传》。贾谊传至其孙嘉，并授贯公，贯公为河间献王博士。贯公授子长卿，长卿授张禹，禹传尹更始，更始传其子咸及翟方进、胡常，常授贾护，护授陈钦，钦传子元。又尹咸、翟方进传刘歆，歆授贾徽、郑兴，徽传子逵，兴传子众，遂有《左传》贾、郑之学。此一支《左传》传承，因尹更始本传《穀梁》，故与《穀梁》家为近。贯长卿除授张禹外，又授张敞，敞传子吉，吉传杜邺、张竦。自敞以下，大抵以《左传》通《公羊》，不杂《穀梁》之说。[②]

---

① 参见王国维《汉时古文本诸经传考》，《观堂集林》第二册，中华书局，1959 年，北京。

② 西汉时的《左传》传授情况，据陆德明《经典释文序录》及近人刘师培《左传学行于西汉考》。

哀帝时，刘歆欲请立《左传》及《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》等于学官，哀帝令歆与五经博士讲论其义，诸博士不肯置对，遂不得立。至平帝时方得立博士，《左传》学从此渐兴。如孔奋、杜林、桓谭等均通《左传》。东汉初，立十四博士，无《左传》。陈元诣阙上疏，请立《左传》，与博士范升辩难，凡十余上，终于使《左传》得立，以李封为博士。李封卒后，《左传》博士又废。至魏，《左传》才复列入学官。

《左传》在后汉几立几废，究其原因在于其不长于解说图谶。《后汉书·贾逵传》记肃宗好《古文尚书》与《左传》，建初元年，诏逵入讲白虎观及云台，帝善逵说，使出《左传》大义长于二传者，贾逵条奏之。从贾逵条奏中可知，光武帝尝立《左氏》、《穀梁》，会二家先师不晓图谶而废。而贾逵所陈《左传》大义，特意附会图谶内容。永平中，贾逵即曾将《左传》与图谶合者上言明帝，明帝写其传诂，藏之秘书。贾逵在与章帝的条奏中云："五经家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所言帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益良多。"经贾逵以《左传》附会图谶，章帝果从其言，令逵自选《公羊》严、颜诸生高才者，教以《左传》。《左传》虽经贾逵解说，有了图谶内容，但终究不以此为长。而《公羊》本即讲阴阳灾异，与图谶相近，故较《左传》更受重视。

汉人有以《春秋》决事的传统，《公羊》自董仲舒以降，一直是决事的主要依据，每有大事，辄引《公羊》来判决是非。若是《左传》与《公羊》并立而争讼，则再遇朝廷决事，《公羊》家曰可，《左传》家曰不可，必致混乱，故二家只能存一，这也是《左传》虽民间传承很盛，但一直不能久在学官的原因。

东汉至三国时《左传》虽未立博士，但民间传承中学术成果斐然。其于《左传》与《公羊》、《穀梁》二传相争论的著作有贾逵《左氏长义》四十事，郑众《左氏长义》十九条，陈元《左氏同异》，马融《三传异同说》，郑玄《左氏箴膏肓》等。而为《左传》作注的有贾逵《左氏解诂》，郑众《左氏章句》。此外如延笃、彭汪、许淑、服虔、孔嘉、王朗、王肃、李譔、士燮、王基、

董遇、周生烈并注解《左传》。[1] 魏时立为博士的是贾逵、服虔与王肃之学，西晋时减王氏，增加杜预《春秋左氏经传集解》。刘师培《经学传授考》概述南北朝时期《左传》的流传，大致北朝服虔《解谊》行于河北，杜预《集解》行于齐地，服、杜二家互相排斥。南朝虽服、杜俱立，但偏崇杜注，服、杜二家也有论难。

杜预《集解》既行，旧传《左传》版本遂由此发生改变。《春秋》经传本各分行，经为一本，传为一本。《汉志》著录《春秋古经》十二篇，《左氏传》三十卷，经与传是分开的。至杜预《集解》，则将《左传》拆开，按《春秋》经文的先后，分别将传文附在后面，各随其年而解之。这样拆散附经的《左传》文字，其行文次弟未必就是未分的《左传》古文之篇章次弟，很可能《左传》古文的篇次被杜预此举严重打乱了。所以说，杜预此举虽使经传结合为一体，但却使《左传》失去了古本原貌。[2]

郑玄评三传之长曰："《左氏》善于礼，《公羊》善于谶，《穀梁》善于经。"郑氏所谓《左氏》善于礼，主要是说《左传》长于三代文献。孔子尝曰："夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。"郑玄《论语注》解释"文献"一语云："献犹贤也。我不以礼成之者，以此二国之君文章贤才不足故也。"所谓文献，即是文章贤才，文献乃是传礼之必要条件。左丘明也是秉承与孔子同样的文献传统。后儒以刘知几《史通》最推崇《左传》，认为《左传》当为三传之首，刘氏举《左传》之"三长"曰："案《春秋》昭二年，韩宣子来聘，观书于太史氏，

---

① 汉魏《左传》学著作多已亡佚。汉代《左传》学著作，马国翰辑有刘歆《春秋左氏传章句》一卷、郑众《春秋牒例章句》一卷、贾逵《春秋左氏传解诂》二卷、《春秋左氏长经章句》一卷、彭汪《左氏奇说》一卷、许淑《春秋左传许氏注》一卷；王仁俊辑延笃《春秋左氏传延氏注》一卷、许慎《春秋左传许氏义》一卷；袁钧辑服虔《春秋传服氏注》十二卷，马国翰辑服虔《春秋成长说》一卷，王仁俊辑郑玄《春秋左传郑氏义》一卷。有关何休与郑玄之论《左传》，王谟辑何休《左氏膏肓》一卷，《四库全书》有郑玄《箴膏肓》一卷，黄奭等复辑有郑玄《箴左氏膏肓》一卷，马国翰辑服虔《春秋左氏膏肓释痾》一卷。魏时《左传》学著作，马国翰辑有董遇《春秋左氏经传章句》一卷，王肃《春秋左传王氏注》一卷。

② 今传本杜预《集解》为唐陆德明音义本，今又自敦煌发现杜注残卷，据《鸣沙石室古籍丛残》及《敦煌秘籍留真新编》、《敦煌石室碎金》等载，计有卷五、卷七、卷十六、卷二十一、卷二十六、卷二十七等数卷。

见《鲁春秋》曰:‘周礼尽在鲁矣。吾乃知周公之德,与周之所以王也。’然《春秋》之作,始自姬旦,成于仲尼,丘明之传,所有笔削及发凡例,皆得周典,传孔子教,故能成不刊之书,著将来之法,其长一也。又案哀三年鲁司铎火,南宫敬叔命周人出御书,其时于鲁文籍最备,丘明既躬为太史,博总群书,至如《梼杌》、《纪年》之流,《郑书》、《晋志》之类,凡此诸籍,莫不毕覩,其传广包它国,每事皆详,其长二也。《论语》:‘子曰:左丘明耻之,某亦耻之。’夫以同圣之才,而膺授经之托,加以达者七十,弟子三千,远自四方,同在一国,于是上询夫子,下访其徒,凡所采摭,实广闻见,其长三也。”①刘氏所推重者,主要是《左传》长于文献。

《春秋》三传之作成年代有先后,对应的历史时代也有所不同。《左传》于三传中成书最早,就记事而言,最能够真实反映春秋时代之历史。唐晏在《两汉三国学案》中批评《左传》曰:“为《左氏》之学者,茂于辞华而俭于义理,轻于人事而侈于鬼神,略王道而详伯功,贱大义而贵名物,是故当世习尚所因,而其孔门删述之本旨乎?”从另一个角度说,唐氏过激的责难几乎都是对的,惟其并不能归咎于《左传》,而是《左传》真实地反映了春秋时的历史,这也恰恰是孔子要借《春秋》拨乱反正的原因之一。《左传》所释者,是《春秋》的历史基础,对于孔子着眼于未来的微言大义,则未予发挥。《穀梁传》写成年代次于《左传》,其所反映的是战国鲁地儒家的思想,其说多道德教训,以《春秋》为人性教化之具。《公羊传》在最后成书,其所推演的条例,虽然寓含了系统的大一统、五德终始与天人感应之类的政教理想,但其说多为战国末至汉初儒家所创立,离孔子及孔门诸儒已经十分遥远,并非《春秋》之本义。因此说,三传各有其长短,各有其偏至,均不能完全契合《春秋》之原旨。欲逆知孔子作《春秋》之微言大义,也许只能从《春秋》本身来大胆臆求之了。

---

① 刘知几《史通·申左》并列举《公羊》、《穀梁》二传之“五短”,文繁不录,其说不如《左传》“三长”更具有说服力。

第六章　论语与孝经

一　《论语》之撰辑

《汉书·艺文志》云:"《论语》者,孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。"《汉志》所说《论语》之产生与渊源,可以信从。唯《论语》一书的编纂时间与编纂者,《汉志》所述尚未周详,犹可考论。

《论语》的编纂时间可从《论语》所记载的最晚的史实中加以推考。《论语》中记载了曾子之卒。曾子少孔子四十六岁,孔子卒时年二十八岁。《颜氏家训》云:"曾子七十乃学,名闻天下。"则曾子寿数必过七十,其卒当在孔子卒后四十余年后。《论语》又记载孟敬子在曾子临终时来探问。孟敬子是鲁大夫仲孙捷之谥号,《论语》既称谥,则成书又当仲孙捷卒后,又当在曾子卒后若干年。所以《论语》成书至早在孔子既卒五十年后。

《论语》的编纂者,旧说为子夏等人。纬书《论语崇爵谶》曰:"子夏六十四人,共撰仲尼微言。"陆德明《经典释文》引郑玄说,谓《论语》为仲弓、子游、子夏等撰。以子夏等人撰《论语》,乃是唐以前之旧说,本来少有异议。自唐以后,柳宗元作《论语辨》,始说《论语》出曾子门人乐正子春、子思之徒。程颐则以《论语》只称有若、曾参为子,故断为有若、曾参门人所撰。我认为,此一说似乎不太可靠,《论语》中称子者尚有闵子、冉子,依此推论,又出闵子、冉子门人吗?所以还当以郑玄之说为是。郑玄所说及的仲弓、子游、子夏,仲弓少孔子二十九岁,当曾子卒时必已先亡。子游少孔子四十五岁,子夏少孔子四十四岁。当曾子卒时,此二人若在世,均已届暮年。仲弓不可能与撰《论语》,子游、子夏则尚有可能。《纬书》所说子夏六十四人,其数不一定足实,子夏等之撰《论语》,很难以一人之力完成,

其间或有七十子之弟子广为参与，共成其事。曾子之门人有可能参与了《论语》的编纂，但如果其时子游、子夏在世，自然为孔门所尊，而不会以曾子门人为号召。

子夏等撰《论语》，主要是将孔门弟子各自所记的孔子言论编排在一起，以述的成分为主，而无作意。孔子在世时因材施教，每与弟子分别教授，故各弟子所记不尽相同，必门人广会于一堂，各述所记，得到大多数人的认同而后才能采录。又《史记·仲尼弟子列传》记孔子弟子叔仲会，《索引》引《家语》云："鲁人，少孔子五十四岁，与孔璇年相比，二孺子俱执笔迭待于夫子。"则孔子弟子中本有年少者专门记录孔子日常之言行，《论语》的取材当包括这些记录。所以《论语》成书虽然在孔子殁至少五十年以后，但其中记录的孔子言行都是忠实可信的。

孔子在世时，及至孔子亡后，孔门弟子已经尊孔子为圣人，如颜回说孔子"仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后"；宰我以为孔子之贤过于尧舜；有若以为自有生民以来，未有盛于孔子；子贡则以孔子为天纵之圣，可比日月，谓孔子之礼之政之学之德，虽百世之后不可违也。对于孔门后学来说，孔子为传承尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道的圣人，不能侧于诸子百家之中，故《论语》亦非一般诸子著书可比。

《论语》一书是孔门弟子所辑孔子言语，所谓"论"，有排列、陈述的意思。《庄子·齐物论》有云："六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世，先王之志，圣人议而不辩。"所谓"论"，就是按照某种条理的加以叙述，并不加以是非褒贬；如复加以是非褒贬，则是所谓"议"；至于"辩"，则为是此非彼，离开事实而陷于名辩。《论语》一书既称之为"论"，一方面是转述孔子之言语，另一方面也有一定的体例安排，不当是杂乱无章的。皇侃、邢昺均对《论语》各篇的内容有所说明，可以参考：[①]

> 《学而》：皇侃曰：自"学而"至"尧曰"凡二十篇，首末相次无别科，而以"学而"最先者，言降圣以下，皆需学成，故《学记》云："玉不

① 皇侃之说出自《论语义疏》，邢昺之说出自《论语正义》。转引自范文澜《群经概论》，北平朴社出版，1933年，北京。

琢不成器,人不学不知道。”是明人必须学乃成。此书既遍该众典,以教一切,故“学而”为先也。

《为政》:皇侃曰:“为政”者,明人君为风俗之法也。所以次前者,《学记》云:“君子如欲化民成俗,其必由学乎?”是明先学后乃可为政化民。

《八佾》:皇侃曰:此篇明季氏是诸侯之臣,而僭行天子之乐也。所以次前者,言政之所裁,裁于斯滥,故“八佾”次“为政”也。邢昺曰:前篇论“为政”,为政之善,莫善礼乐,礼以安上治民,乐以移风易俗,得之则安,失之则危,故此篇论礼乐得失也。

《里仁》:皇侃曰:此篇明凡人之性,易为染著,遇善则升,逢恶则坠,故居处宜慎,必择仁者之里也。邢昺曰:此篇明仁,仁者,善行之大名也。君子体仁必能行礼乐,故以次前也。

《公冶长》:邢昺曰:此篇大旨,明贤人君子仁和刚直,以前篇择仁者之里而居,故得学为君子,即下云“鲁无君子斯焉取斯”是也,故次“里仁”。

《雍也》:邢昺曰:此篇亦论贤人君子,入仁知中庸之德,大抵与前相类,故以次之。

《述而》:皇侃曰:“述而”者,明孔子行教,但祖述尧、舜,自比老、彭,而不制作也。邢昺曰:此篇明孔子之志行也。以前篇论贤人君子友仁者之德行,成德有渐,故以圣人次之。

《泰伯》:邢昺曰:此篇论礼让仁孝之德,贤人君子之风,劝学立身,守道为政,叹美正乐,鄙薄小人,遂称尧、舜及禹、文王、武王。以前篇论孔子之行,此篇首末载圣贤之德,故以为次也。

《子罕》:邢昺曰:此篇皆论孔子之德行也,故以次泰伯、尧、舜之至德。

《乡党》:邢昺曰:此篇惟记孔子在鲁国乡党中言行,故分之次前篇也。

《先进》:皇侃曰:此篇明弟子进受业者先后也。所以次前者,既还教乡党,择进受业者宜有先后,故“先进”次“乡党”也。邢昺曰:前篇夫子在乡党圣人之行也,此篇论弟子贤人之行,圣贤相次,亦其宜

也。

《颜渊》:邢昺曰:此篇论仁政明达,君臣夫子,辨惑折狱,君子文为,皆圣贤之格言,仕进之阶路,故次"先进"也。

《子路》:邢昺曰:此篇论善人君子为邦教民,仁政孝弟,中行常德,皆治国修身之要,大意与前篇相类,且回也入室,由也升堂,故以为次也。

《宪问》:皇侃曰:宪者,弟子原宪也。问者,问于孔子进仕之法也。所以次前者,颜、路既允文允武,则学优者宜仕,故"宪问"次于"子路"也。邢昺曰:此篇论三王二霸之迹,诸侯大夫之行,为仁知耻,修己安民,皆政之大节也。

《卫灵公》:皇侃曰:此篇记孔子先礼后兵,去乱就治,并明忠信仁知,劝学为邦,无所毁誉,必察好恶,志士君子之道,事君相师之仪,皆有耻相格之事,故次前篇也。

《季氏》:皇侃曰:季氏者,鲁国上卿,豪强僭滥者也。所以次前者,既明君德,故据臣凶,故以"季氏"次"卫灵公"也。

《阳货》:皇侃曰:阳货者,季氏家臣,亦凶恶者也。所以次前者,明于时凶乱,非惟国臣无道,至于陪臣亦并凶恶,故"阳货"次"季氏"也。

《微子》:皇侃曰:微子者,殷纣庶兄也。明睹纣凶恶,必丧天位,故先拂衣归周,以存宗祀也。所以次前者,明天下并恶,则贤亦远避,故以"微子"次"阳货"也。

《子张》:邢昺曰:此篇记士行交情,仁人勉学,或接闻夫子之语,或辨扬圣师之德,以其皆弟子所言,故差次诸篇之后。

《尧曰》:邢昺曰:此篇记二帝三王及孔子之语,兼明天命政化之美,可以垂训将来,故以殿诸篇,非所次也。

二 《论语》与君子理想

如何理解《论语》中的孔子思想,首先需要了解孔子是在怎样的历史

背景下说出《论语》中的这些言语的。《论语》二十篇四百九十二章中，记载孔子应答弟子及时人之语者，有四百四十四章，记载孔门弟子相与之言者，有四十八章，可见《论语》中的孔子言语，基本是在施教于诸弟子的时候说的，故而其思想性质当与其发生之过程有密切相关，换句话说，应当以教育为《论语》思想之核心。

孔子为私学之创立者，而孔子之私学，实为仿照当时大学之制而施教。按照杨宽的考证，商代贵族已有学校教育制度，至西周已相当完备。① 西周的学校主要有小学、大学两级，《尚书大传》曰："古之帝王者必立小学、大学，使王太子、王子、群后之子以至卿大夫、元士之适子，十有三年始入小学，……年二十入大学。"《大戴礼·保傅》曰："古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉；束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。"《白虎通·辟雍》曰："八岁入学，学书计，十五成童明志，入大学，学经籍。"尽管诸古书所记王公贵族之子弟入小学、大学之年龄略有不同，而必经由小学、大学两级之教育则是可以肯定的。古代大学并不仅仅传授知识与技能，且为王公贵族集会、行礼、作乐、聚餐、习射之场所，因此，王公贵族之子弟于大学中可以学习贵族生活之全套礼仪和言行规范，亦即被培养成为一名合格的君子。

所谓君子，本为西周至春秋王公贵族之通称。俞正燮《君子解》谓君子为贵人，陈登原发挥其说云："综观君子原初之义，言政治，则盘踞要津者，君子也；言地位，则接近至尊者，君子也；言仪表，则衣冠楚楚者，君子也；言室家，则千仓万箱者，君子也；言社会法律，则曲予优容者，君子也；言学术教育，则必须研修者，君子也。"② 王公贵族之子弟要成为这样的君子，必须受到全面之教育，始得称其名，如荀子所说"君子知夫不全不粹不足以为君子"也。

大略言之，君子之教育有礼仪、德行、言语、经籍等等多个方面。按《周礼》之职官曰："保氏……养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰

---

① 详可参见杨宽《古史新探》之《我国古代大学的特点及其起源》，中华书局，1965 年，北京。

② 参见陈登原《广癸巳类稿君子解》，载《金陵学报》第十卷第一二期合刊，1940 年。

六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。乃教之六仪：一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马之容。”又曰：“师氏……以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。”又曰：“大司乐……以乐德教国子：中、和、祇、庸、孝、友。以乐语教国子：兴、道、讽、诵、言、语。以乐舞教国子，舞《云门大卷》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》。”又《礼记·王制》曰：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春、秋教以《礼》、《乐》，冬、夏教以《诗》、《书》。”这些都是培养君子之教育。

古代之学术主要掌管于学校和官守两大系统。从上述教育的内容来看，君子之教育是通过学校进行的，而不是源自官守。君子的教育是一种高级的通识性的教育，不同于就学于官吏，以学习专门的职能与知识为目的。①

学校之君子教育本是王公贵族子弟之特权，然当春秋孔子之时，礼崩乐坏，贵族多有没落失位者，庶人阶级中也有因为政治、经济上的因素，社会地位有所上升者。此两种人正是孔子兴办私学的学生来源。孔子之教育，“有教无类”，不同阶级之从学者，乃得以在春秋战国之世获得声名与仕进。钱穆尝云：“孔子弟子多起微贱。颜子居陋巷，死有棺无椁。曾子耘瓜，其母亲织。闵子骞着芦衣，为父推车。仲弓父贱人。子贡货殖。子路食藜藿，负米，冠雄鸡，配猳豚。有子为卒。原宪穷阎，敝衣冠。樊迟学稼圃。公冶长在缧絏。子张鲁之鄙家。虽不尽信，要之可见。其以贵族来学者，鲁惟南宫敬叔，宋惟司马牛，他无闻焉。孔子亦曰：‘吾少也贱。’其后亲为鲁司寇，弟子多为家臣、邑大夫。晚世如曾子、子夏，为诸侯师，

---

① 按西周至春秋之君子所学多是以修身养性为目标的通识性的知识，其修养适用于礼治社会；而由官守所出之学，是专门的实用性的知识，并不需要君子亲自职掌，而委之其下一层次的士或庶人，后者则因此通晓政术，礼与政由此分途。古希腊亦有轻视专门技能的观念，色诺芬曾经说，手艺劳动会毁坏体魄和降低智力，因此，从事这些行业的人不能征用于公共服务。

声名显天下。故平民以学术进身而预贵族之位，自儒而始盛也。”①

孔子之教育虽然“有教无类”及于庶人，但其教育之内容仍然秉承原初贵族之君子的传统。不过，因为在阶级上已经发生混淆，故其所成就之君子，自然不再专指受命世袭之贵族，而转为泛指具有君子之修养与德行之人。无论出身如何，凡是身有盛德，秉受三代以来文化之传承，文质彬彬者，均可以君子目之。而《论语》所记述的，均是孔子教人如何成为君子之言语，《论语》中的大义，即是君子之理想。②

孔子在世时，主要以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子，晚年复喜《易》，作《春秋》。儒家所传六经，均经过孔子之正定。故《论语》记述孔子言语，其与六经必然有着密切的关系，其微言大义是一以贯之的。赵岐《孟子题辞》曰：“七十子之畴，会集夫子所言，以为《论语》。《论语》者，五经之管辖，六艺之喉衿也。”清人陈澧《东塾读书记》阐发其说云：“《论语》说《易》、《书》者少，《春秋》则更未论及。然‘有恒’、‘无大过’、‘思不出其位’，《易》之精义也。孝友施于有政’，《书》之精义也。‘巍巍乎舜、禹之有天下也’数章，及《尧曰》‘咨’一章，论尧、舜、禹、汤、文、武，《尚书》百篇，此提其要也。‘晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲’，及‘天下有道，则礼乐征伐自天子出’，‘禄之去公室五世矣’二章，春秋二百四十二年之事，尤提其要矣。‘陈恒弑君，孔子请讨’，即在西狩获麟之年，此尤《春秋》之所以作也。经学之要，皆在《论语》中，故曰：《论语》者，五经之管辖也。”按赵、陈二氏所论皆是，治五经不能不参考《论语》，治《论语》亦不能不参考五经，虽或义有参差，而基本精神是一致的。

---

① 参见钱穆《孔子弟子通考》，《先秦诸子系年》第 83 页，中华书局，1985 年，北京。

② 马克斯·韦伯曾经指出，中国古代的君子是达到了全面的自我完善境界的人，是一件堪称古典、永恒的灵魂美的艺术品。君子所受的教育是一种古典的人文主义教育，与中国古代源自官守的专业教育不同，它不是要培养各领域的专门人才，而是通过学校教育，按照统治者的典范，培养一种代表了世俗最高价值的文化士人。由孔子开始并贯穿整个中国历史的“君子理想”，本源自于贵族阶级，其后逐渐转为官僚阶级所信奉，成为士大夫最重要的精神追求之一，对于中国历史具有重大的意义。马克斯·韦伯关于“君子理想”的论述，可以参见《儒教与道教》中的有关章节，商务印书馆，1997 年，北京。

三 《论语》之传授

汉初，《论语》被视为传记，曾一度立有博士，其后废置，仍然广为传习。刘歆《移太常博士》曰："孝文皇帝时，天下众书往往颇出，皆诸子传记，犹广立于学官，为置博士。"赵岐《孟子题辞》曰："孝文皇帝欲广游学之官，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，皆置博士。后罢传记博士，独立五经而已。"王国维《汉魏博士考》云："案传记博士之罢，钱氏大昕以为即在置五经博士时，其说盖信。然《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》虽同时并罢，其罢之之意则不同，《孟子》以其为诸子而罢之也，至《论语》、《孝经》则以受经不受经者皆诵习之，不宜限于博士而罢之也。刘向父子作《七略》，六艺一百三家，于《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》之后，附以《论语》、《孝经》(《尔雅》附)、小学三目，六艺与此三者，皆汉时学校诵习之书，以后世之制明之，小学诸书者，汉小学之科目，《论语》、《孝经》者，汉中学之科目，而六艺则大学之科目也。武帝罢传记博士，专立五经，乃除中学科目于大学之中，非遂废中、小学也。"王氏谓汉时初学教以《仓颉》、《凡将》、《急就》、《元尚》诸篇，其进则授之《尔雅》、《孝经》、《论语》，再进则可以就经师而受一经。王氏又云："汉时但有受《论语》、《孝经》、小学而不受一经者，无受一经而不先受《论语》、《孝经》者。……《汉官仪》所载博士举状，于五经外必兼《孝经》、《论语》，故汉人传《论语》、《孝经》者，皆他经大师，无以此二书专门名家者。……盖经师授经，亦兼授《孝经》、《论语》，犹今日大学之或有预备科矣。然则汉时《论语》、《孝经》之传，实广于五经，不以博士之废置为盛衰也。"①

汉时《论语》之称为传记，是言其记孔子之言，且有翼经之功，并非儒家诸子皆可称传记。尽管儒家诸子与传记之间颇有混淆，但汉儒犹能辨之。所谓传记者，为传经的过程中所形成者，故从属于六艺。而儒家诸子书，为自立之说，自著之书，其著者如孟子、荀子之书，亦不可谓之传记。

① 参见王国维《汉魏博士考》，《观堂集林》第一册，第 178 ~ 182 页，中华书局，1959 年，北京。

如荀子尝传授数经，其书与经之间有很多文字相通或义理相通之处，而刘向《别录·孙卿子书录》亦仅谓其"比于传记，可以为法"，刘歆《七略》将之著录于诸子略之儒家类，而不列于六艺略之传记。由此可见《论语》之特殊地位。

《汉书·艺文志》著录《古论语》二十一篇，注曰："出孔子壁中，两《子张》。"所谓出孔子壁中，是指此本得于汉初鲁恭王坏孔子宅时，为古文《论语》。所谓两《子张》，如淳注云："分《尧曰》篇后子张'问何如可以从政'以下为篇，名曰《从政》。"又著录《齐》二十二篇，为今文《论语》，多《问王》、《知道》二篇。又著录《鲁》二十篇，亦为今文《论语》。汉代《论语》传授主要是此三家。陆德明《经典释文序录》据《汉志》及何晏《论语集解序》云："汉兴，传者有三家。《鲁论语》者，鲁人所传，即今所行篇次是也。常山都尉龚奋、长信少府夏侯胜、丞相韦贤及子玄成、鲁扶卿、太子少傅夏侯建、前将军萧望之并传之，各自名家。《齐论语》者，齐人所传，别有《问王》、《知道》二篇，凡二十二篇，其二十篇中，章句颇多于《鲁论》。昌邑中尉王吉、少府宋畸、琅邪王卿、御史大夫贡禹、尚书令五鹿昌宗、胶东庸生并传之，唯王阳名家。《古论语》者，出自孔氏壁中，凡二十一篇，有两《子张》，篇次不与《齐》、《鲁论》同。孔安国为传，后汉马融亦注之。"此即汉代三家《论语》传承的大概。

从《汉志》看，《鲁论》有《传》十九篇，不知撰人。又有夏侯胜《鲁夏侯说》二十一篇，王骏《鲁王骏说》二十篇。《齐论》无传，只有《齐说》二十九篇，《汉书·王吉传》曰："王阳说《论语》。"《齐说》可能即出自王阳。《汉志》还著录张禹《鲁安昌侯说》二十一篇，此书虽然称曰"鲁"，其实已不纯是《鲁论》。皇侃《论语疏》引刘向《别录》云："晚有安昌侯张禹，就建学《鲁论》，兼讲《齐说》，择善而从，号曰《张侯论》，为世所贵。"可知张禹的《鲁论》从夏侯建来。又说张禹兼采《齐说》，《汉书·张禹传》云："禹先事王阳，后从庸生，采获所安，为《论语章句》，最后出而尊贵。"则张禹的《齐论》自王阳、庸生出。所以张禹的《鲁安昌侯说》当合《齐论》、《鲁论》两家，仍称其为"鲁"者，是张禹治《论语》是以《鲁论》为主，兼采《齐论》。张禹的《张侯论》出后，禹以之授成帝。此后东汉包咸、周氏等均治《张侯论》，并为《章句》，列于学官。

东汉治《论语》者，首推郑玄。陆德明《经典释文序录》云：“郑玄就《鲁论》张、包、周之篇章，考之《齐》、《古》，为之注焉。”王国维《书论语郑氏注残卷后》据敦煌残卷分析，郑玄注《论语》，以其篇章言则为《鲁论》，以其字句言则为《古论》，并没有以《齐论》校正。王氏据此怀疑在郑玄时《齐论》已罕有传习。①

自汉武帝以降，《论语》、《孝经》一直没有列博士。魏时王朗、王肃父子遍注群经，皆列于学官，其中有《论语》，有的学者遂认为《论语》魏时又设博士，其实无据。东汉包咸、周氏之《章句》已经列于学官，而列入学官不即等于立有博士，即便学官中教授《论语》，也不一定为博士之学。及至晋时，将《论语》、《孝经》合置博士一人，此为确切可知的《论语》、《孝经》升至太学之始。

魏晋南北朝期间，《论语》学以三家集解之作最为著名。魏时何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意，为《论语集解》。何晏之作，既集两汉《论语》学之大成，又可见何晏所在之魏晋间的思想，何晏《集解》出后，与郑玄《论语注》并行，大抵南北朝时，郑玄《论语注》行于河北，为北方学者墨守，何晏《集解》行于江左。不过，江左治《论语》者多自出新义，多至数十家。东晋江熙亦作《论语集解》，集卫瓘、缪播、栾肇、郭象、蔡谟、袁弘、江淳、蔡系、李充、孙绰、周怀、范宁、王珉等十三家晋人的《论语》说。梁皇侃亦作《论语义疏》，在何晏、江熙二《集解》之外，又集熊埋、师说②、王弼、张冯、王肃、顾欢、梁冀、沈驎士、颜延之、沈峭、王朗、殷仲堪、张封溪、秦道宾、琳公、太史叔明、季彪、缪协、虞喜、苞述、陆特进、褚仲都、江长、刘歆、庾翼、樊光、范升、蔡克二十八家，除少数汉魏说外，主要是魏晋南北朝时人说，可谓在何晏、江熙二《集解》的

① 参见王国维《书论语郑氏注残卷后》，《观堂集林》第一册。

② 皇侃师事贺玚，此云师说，或即指贺玚说《论语》之义。

基础上又集其大成。[①]

按《论语》之学在汉代附属于五经之下，至魏晋南北朝，则渐有并立于五经之势。玄学兴起后，学者注经，多发挥义理。三家《论语》集解渐次由汉而至六朝，其在发挥义理方面也是逐次增强。清儒论《论语》学之流变，每以皇侃《疏》以上为汉学，宋邢昺《疏》以下为宋学，邢《疏》出而皇《疏》微，又谓伊洛之说出，邢《疏》又微。[②] 其实在皇《疏》以上，也当有所变化。在这一漫长的历史演变中，《论语》由传记，逐渐获得了正经之地位，其在义理上甚至超越于五经，被视为最能够真实地反映孔子思想的一部经典。

四 《孝经》与名教之滥觞

《史记·仲尼弟子列传》云："曾参，南武城人，字子舆，少孔子四十六岁。孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》。"按司马迁所说，《孝经》为曾子作。但至东汉，随着《孝经》日益为世人所重，其作者转指为孔子。《汉书·艺文志》云："《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。"郑玄《六艺论》云："孔子以六艺题目不同，指意殊别，恐道离散，所世莫知根源，故作《孝经》以总汇之。"

---

① 汉魏以降注《论语》者多至数十家，清儒多有辑本。马国翰辑有孔安国《论语孔氏训解》十一卷，马融《论语马氏训说》二卷，郑玄《论语郑氏注》十卷，包咸《论语包氏章句》二卷，周□《论语周氏章句》一卷。敦煌遗书有郑玄《论语注》残卷。王仁俊辑何休《论语何氏注》一卷，麻达《论语麻氏注》一卷。以上为汉注。马国翰复辑有王肃《论语王氏义说》一卷，陈群《论语陈氏义说》一卷，王朗《论语王氏说》一卷，周生烈《论语周生氏义说》一卷，王弼《论语释疑》一卷，谯周《论语谯氏注》一卷，卫瓘《论语卫氏集注》一卷，缪播《论语旨序》一卷，缪协《论语缪氏说》一卷，郭象《论语体略》一卷，栾肇《论语栾氏释疑》一卷，虞喜《论语虞氏讃注》一卷，庾翼《论语庾氏释》一卷，李充《论语李氏集注》二卷，范宁《论语范氏注》一卷，孙绰《语孙氏集解》卷，梁觊《论语梁氏注释》一卷，袁乔《论语袁氏注》一卷，江熙《论语江氏集解》二卷，殷仲堪《论语殷氏解》一卷，张凴《论语张氏注》一卷，蔡谟《论语蔡氏注》一卷，颜延之《论语颜氏说》一卷，释慧琳《论语琳公说》一卷，沈辚士《论语沈氏训注》一卷，顾欢《论语顾氏注》一卷，梁武帝《论语梁武帝注》一卷，太史叔明《论语太史氏集解》一卷，褚仲都《论语诸氏义疏》一卷，沈峭《论语沈氏说》一卷，熊埋《论语熊氏说》一卷。皇侃《论语义疏》一书，清儒尝作辑录及考证，而日本仍有其书流传，诚《论语》学之幸事。以上魏晋六朝注。

② 参见《四库全书总目提要》经部《论语》类序。

其实《孝经》作于孔子与曾子二说均不可信。《孝经》篇首云:"仲尼居,曾子侍。"既称曾参为子,则必是曾子以后人。蔡邕《明堂论》及贾思勰《齐民要术》均曾引魏文侯《孝经传》,魏文侯为子夏弟子,卒在前三百八十六年,若《孝经传》为真书,则《孝经》之成书必在魏文侯作传之前。但魏文侯之《孝经传》未见于《汉志》著录,魏文侯亦未必亲著书,故学者多怀疑这部《孝经传》是后汉人伪托的作品,故不信《孝经》早出。据学者考证,《孝经》中有袭用《左传》和《孟子》的文字,而《吕氏春秋》又引用过《孝经》文,据此可认定《孝经》之作,当不早于孟子卒年公元前二百八十五年,不晚于《吕氏春秋》的始作之年公元前二百四十年。此一年代考证,基本可以信从。

至于《孝经》的作者,从早出说者以为曾子之门人或者子思之门人,从晚出说者以为孟子之门人,均为臆测之辞。先秦诸子传记中言孝者颇多,不限于儒家,而多只言片语,以《孝经》之完善,当是在诸家基础上总其成,其完成年代不会早于六国时期。《四库全书总目提要》于《孝经》下云:"今观其文,去二戴所录为近,要为七十子之徒遗书,使河间献王采入一百三十一篇中,则亦《礼记》之一篇,与《儒行》、《缁衣》转从其类。惟其各出别行,称孔子所作,传录者又分章校目,自名一经,后儒遂以不类《系辞》、《论语》绳之,亦有由矣。"《提要》此说虽然没有确指孔门之中何人何时制作《孝经》,但厘清了《孝经》所属之学术源流,颇为通允。大戴《礼记》中有多篇托为曾子之作,其中言孝诸篇,当与《孝经》为同时之作品。

依《四库全书总目提要》之说,《孝经》当是先秦儒家礼学之产物。传世之《孝经》共十八章:

> 开宗明义章第一、天子章第二、诸侯章第三、卿大夫章第四、士章第五、庶人章第六、三才章第七、孝治章第八、圣治章第九、纪孝行第十、五刑章第十一、广要道章第十二、广至德章第十三、广扬名章第十四、谏诤章第十五、感应章第十六、事君章第十七、丧亲章第十八

论及孝,其来源可谓远矣。《尚书·尧典》曰:"和谐以孝。"孝自上古已为圣人所重视。在春秋之前,孝之义本包含在礼之中。《说文》曰:

"孝,善事父母者。"孝之字义,在于养老。自虞舜至于夏、商、周三代,均有养老之礼,《礼记·内则》曰:"凡养老,有虞氏以燕礼,夏后氏以飨礼,殷人以食礼,周人修而兼用之。……有虞氏养国老于上庠,养庶老于下庠;夏后氏养国老于东序,养庶老于西序;殷人养国老于右学,养庶老于左学;周人养国老于东胶,养庶老于虞庠,虞庠在国之西郊。有虞氏皇而祭,深衣而养老;夏后氏收而祭,燕衣而养老;殷人冔而祭,缟衣而养老;周人冕而祭,玄衣而养老。"然而国之养老,尚属于社会风俗,一家之内敬养父母,则是为人子者之道德义务。《论语·为政》曰:"孟懿子问孝。子曰:'无违。'樊迟御,子告之曰:'孟孙问孝于我,我对曰:无违。'樊迟曰:'何谓也?'子曰:'生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。'"则敬养父母,也要合乎礼。

当孔子之时,周礼已日渐废弛,敬养父母者,虽然尚能行礼,却未必能够尽心。《论语》又曰:"子游问孝。子曰:'今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?'子夏问孝。子曰:'色难。有事,弟子服其劳;有酒食,先生馔。曾是以为孝乎?'"可知自孔子始,孝不仅是礼的要求,同时也是一种内在的道德要求。不过,孝作为道德,首先是一种基于血缘的亲亲之德,即对于亲人的爱优先于对于他人的爱。《中庸》曰:"仁者,人也,亲亲为大。"《孝经》曰:"不爱其亲而爱他人者,谓之悖德。"战国时,言孝者不限于儒家,墨家也主张孝,《汉书·艺文志》云墨家"养三老五更,是以兼爱"、"以孝视天下,是以尚同。"墨家将孝之德推及天下,以孝之德同等的对待所有人,故能兼爱、尚同,直接将孝之德加以普遍化了。墨家取消了亲亲这一环节,故而孟子指责墨子"兼爱"之说为无父。儒家之孝,不是一个平等的范畴,虽然上自天子、诸侯、卿大夫、士,下至庶民百姓,均要讲孝,但是各阶层的孝,有各自的特点,孝要遵循五伦之序而得以发挥。儒家之孝,先亲其亲,子其子,而后始能不独亲其亲,不独子其子,由小康进乎大同。

春秋战国之际社会发生了巨大的变化。顾炎武尝云:"春秋时犹尊礼而重信,而七国则绝不言礼与信矣;春秋时犹宗周,而七国则绝不言王矣;春秋时犹严祭祀、重聘享,而七国则无其事矣;春秋时犹论宗族姓氏,而七国则无一言及之矣;春秋时犹宴会赋诗,而七国则不闻矣;春秋时有赴告

策书,而七国则无有矣;邦无定交,士无定主,此皆变于一百三十三年之间,史之阙文,而后人可以意推者也。"[1]此为综合之论,其中最重要的变化莫过于由同姓为政的家,转变为异姓为政的国,亲亲让位于贤贤。春秋之前,同姓为政,同姓者处在同一宗族之内,故其养老敬亲,只要尽礼,自然尽孝,只要尽孝,自然尽忠,这些都是统一的,本无需在礼之外别言孝言忠。战国之后,异姓为政,为臣者只能各尽本姓之孝,然后移孝作忠,以事异姓之君。然而旧之宗法制度并未彻底瓦解,而是旧有贵族衰落之际,复有起于微贱之新家崛起。其为新家者,也需要显扬祖先父母之德,才能建立其宗族。这样的一个立新家的过程,必须要博取孝名。[2] 钱大昕《原孝》曰:"古之孝者,立身行道,扬名于后世以显父母。扬名者,己之名也。父母之乐,莫乐乎有令子,而人子之善,莫善于为圣贤。身为圣贤,而父母为圣贤之父母。古称大圣,为周公、孔子,周公之父,圣也,孔子之父,未必圣也,而其为圣人之父,则叔梁与文王并称无愧焉。何显如之?"钱氏所论,虽仅举孔子为例,其于战国之世重视孝的本义甚合。战国之世重孝,不全在于孔子所说的以礼事生、事死以及色养,而在于因孝而扬名,或者因名而称孝,孝与名是分不开的。

顾炎武《日知录·名教》以为,名教之兴,在于矫正社会时弊。自战国至秦汉,为官者贪图私利、赂遗盗窃,愈发成为风气,难以遏止,顾氏就此云:"唯名可以胜之。名之所在,上之所庸,而忠信廉洁者,显荣于世;名之所去,上之所摈,而怙侈贪得者,废锢于家。即不无一二矫伪之徒,犹愈于肆然而为利者。……故昔人之言曰名教、曰名节、曰功名,不能使天下之人以义为利,而犹使之以名为利,虽非纯王之风,亦可以救积污之俗矣。"顾氏以为,名教以其包涵重要的道德性,而胜过单纯的法治,故以名为治则人材盛,以法为治则人材衰。而在两汉儒家名教之中,孝占据了核心的

[1] 转引自李源澄《春秋战国之转变》,《李源澄学术论著初编》,路明书店,1944 年,重庆。

[2] 如马克斯·韦伯所说,中国社会一直未能完全打破氏族势力。自战国至汉,虽然皇权与官僚之力量逐渐摧毁了旧氏族,但是新兴之官僚随即建立自己的新氏族,这种历史直到唐宋以后才为之改观。

地位。

名教当属于“礼治”之后的“政治”，是历史嬗变之产物。西周时，礼乐征伐自天子出，至东周时，则礼乐征伐自诸侯出，再至春秋时，礼乐征伐自大夫出，乃至有陪臣执国命。在这一变化过程中，周之旧族渐衰，而异姓新族渐起，周礼的统治效力越来越衰弱，随后而起之名教即是为了以道德之名约束新家、新臣，以及新的社会秩序。

阮元《孝经解》云：“《孝经纬》曰：孔子曰‘吾志在《春秋》，行在《孝经》。’此八字实为至圣之微言，实有传授，非纬书家所能撰托。盖《春秋》以帝王大法治之于已事之后，《孝经》以帝王大道顺之于未事之前，皆所以维持君臣，安辑家邦者也。君臣之道立，上下之分定，于是乎聚天下之士、庶人而属之君、卿大夫，聚天下之君、卿大夫而属之天子，上下相安，君臣不乱，则世无祸患，民无伤危矣。……《论语》曰：‘其为人也孝弟而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。’‘君子务本，本立而道生。’‘孝弟也者，其为仁之本欤？’《论语》此章即《孝经》之义也。不孝则不仁，不仁则则犯上作乱，无父无君，天下乱，兆民危矣。《春秋》所以诛乱臣贼子者，即此义也。”依阮氏之意，《春秋》与《孝经》相表里，如天子、诸侯、卿大夫、以至士、庶人，皆能行《孝经》，则《春秋》之素王之法可以实现，否则将为《春秋》所诛伐。如将一己之仁，一家之孝，扩充至于天地，则与《春秋》正相应契。阮氏此说虽然过于理想化了，但是基本揭示了《春秋》与《孝经》之间的义理联系。

董仲舒为《春秋》大师，而亦善说《孝经》，《春秋繁露》记曰：“河间献王问温城董君曰：‘《孝经》曰：夫孝，天之经，地之义。何谓也？’对曰：‘天有五行，木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金、金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意，尽为人之道也。故五行者，五行也。由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰：夫孝者，天之经也。此之谓也。’王曰：‘善哉。天经既得闻之矣，愿闻地之义。’对曰：‘地出云为雨，起气为风。风雨者，地之所为，地不敢有其功，名必出之天。命若从天气者，故曰天风天雨也，莫曰地

风地雨也;勤劳在地,名一归于天,非至有义,其孰能行此?故下事上,如地事天也,可谓大忠矣。土者,火之子也,五行莫贵于土。土之于四时无所命者,不与火分功名;木名春,火名夏,金名秋,水名冬。忠臣之义,孝子之行,取之于土。土者,五行最贵者也,其义不可以加矣。五声莫贵于宫,五味莫美于甘,五色莫盛于黄,此谓孝者地之义也。'王曰:'善哉。'"由此可知,汉儒之说《孝经》,就像说《春秋》一样,乃将之推演为阴阳五行以至于天地。汉儒既尊《春秋》,亦必尊《孝经》。

汉代有以孝治天下之说,儒者多重孝行,且为官施政,亦重视孝行。《后汉书·何敞传》曰:"在职以宽和为政。立春日,常召督邮还府,分遣儒术大吏按行属县,显孝悌有义行者。及举冤狱,以《春秋》义断之。是以郡中无怨声,百姓化其恩礼。其出居者,皆归养其父母,追行丧服,推财相让者二百许人。"这就是一个明显的例证。

五 《孝经》之传授

与《论语》一样,《孝经》于汉初尝立博士,武帝时废置,故无章句之学。《汉书·艺文志》著录《孝经古孔氏》一篇,二十二章,为古文《孝经》。颜师古注云:"刘向云:古文字也。《庶人章》分为二也,《曾子敢问》章为三,又多一章,凡二十二章。"又著录《孝经》一篇,十八章,为今文《孝经》。今文《孝经》有长孙氏、江氏、后氏、翼氏四家。《汉志》著录《长孙氏说》二篇,《江氏说》一篇,《翼氏说》一篇,《后氏说》一篇,《安昌侯说》一篇,另有《杂传》四篇。陆德明《经典释文序录》云:"《孝经》者,孔子为弟子曾参说孝道,因明天子庶人五等之孝,事亲之法。亦遭焚烬,河间人颜芝为秦禁,藏之。汉氏尊学,芝子贞出之,是为今文。长孙氏、博士江翁、少府后苍、谏大夫翼奉、安昌侯张禹传之,各自名家。凡十八章。又有古文,出于孔氏壁中,别有《闺门》一章,自余分析十八章,总为二十二章,孔安国作《传》。刘向校书,定为十八。后汉马融亦作《古文孝经传》,而世不传。"

此即汉代《孝经》今、古文流传的大概。①

据陆德明《经典释文序录》，汉代注《孝经》的有孔安国、马融、郑众、郑玄四家。其中郑玄是否注《孝经》，旧史记载不一，《后汉书·郑玄传》云郑玄尝注《孝经》，但谢承《后汉书》则无郑玄注《孝经》之文。晋中朝以后，有《孝经郑氏注》流行而未题郑玄之名。东晋时，郑玄《孝经注》、《论语注》共立博士一人，但陆澄以为《孝经注》与郑注五经颇有不同，怀疑非郑玄所作，请从黜废，而王俭等认为此书不伪，不从陆澄所请，郑玄《孝经注》遂得行世。当南北朝时，河北与江左皆传郑玄的《孝经注》，对于此书真伪虽仍有怀疑者，但没有其他注家可以取代郑玄注的地位。②

魏晋至六朝间，注《孝经》的还有王肃、苏林、何晏、刘劭、韦昭、徐整、谢万、孙氏、杨泓、袁宏、虞槃佑、庾氏、殷仲文、车胤、荀昶、孔光、何承天、释慧琳、王玄载、明僧绍等人。皇侃撰《孝经义疏》，集众家《孝经》说而通之。③

唐代《孝经》之学兴盛，尤得力于唐玄宗之御注。《唐书·元行冲传》称玄宗自注《孝经》，诏行冲为疏，立于学官。唐玄宗《孝经注序》曰："朕闻上古其风朴略，虽因心之孝已萌，而资敬之礼犹简，及乎仁义既有，亲誉益著，圣人知孝可以教人也，故因严以教敬，因亲以教爱，于是以顺遗忠之道昭矣，立身扬名之义彰矣，子曰：'吾志在《春秋》，行在《孝经》。'是知孝者，德之本欤。"其对于《孝经》的解释，遂成为后世之正统。

《四库全书简明目录》云："《孝经正义》三卷，唐玄宗明皇帝御注，宋邢昺疏。《孝经》有郑玄《注》今文，孔安国《注》古文二本。自玄宗此注用

---

① 《隋书·经籍志》云《孝经》孔氏传亡于梁乱。旧传日本有保存本，清代时流归中国，而《四库全书总目》辨其伪，详可参看。

② 汉代《孝经》注，马国翰辑有长孙□《孝经长孙氏说》一卷，后苍《孝经后氏说》一卷，张禹《孝经安昌侯说》一卷。王仁俊辑有董仲舒《孝经董氏义》一卷，马融《孝经马氏注》一卷。《四库全书》收录日本太宰纯音所辑孔安国《古文孝经孔氏传》一卷附宋本《古文孝经》一卷。王谟、严可钧等人皆辑有郑玄《孝经注》一卷，《四部备要》内有郑玄《孝经注》九卷。

③ 魏晋以降之《孝经注》，马国翰辑有王肃《孝经王氏解》一卷，韦昭《孝经解赞》一卷，殷仲文《孝经殷氏注》一卷，谢万《集解孝经》一卷，刘瓛《孝经刘氏说》一卷，齐永明诸王《孝经讲义》一卷，梁武帝《孝经义疏》一卷，严植之《孝经严氏注》一卷，皇侃《孝经皇氏义疏》一卷。

今文，而古文遂晦。然《唐会要》载当时之诏，乃郑《注》依旧行用，孔《注》传习者希，亦存继绝之典。则玄宗初未尝废古文，特后渐不用耳。宋《中兴艺文志》谓玄宗废古文，盖臆说也。"《四库总目》谓唐开元时诏令诸儒质定《孝经》今、古文，司马贞主今文，刘知几主古文，遂起今古文之争。入宋之后，宋儒注《孝经》特重古文。然此一今古文之争，较之汉代之今古文之争，颇显肤浅，其所争者只是少许字句而已，既无大义异同，亦无学统之并立，故《四库总目》以为不过是贤者之过，以无谓讥之也。

第七章　小学、石经与谶纬

一　经典与小学

古代六艺的经典化过程，可谓漫长而复杂，大略可以分为三个阶段：

第一阶段自周公始，从西周至于春秋，为六经的产生时期。诸如《周易》之卦爻辞，《尚书》之商书、周书，《诗经》，《仪礼》，《周礼》之原本，都是产生于春秋前的文献。这些文献本来是古代政教的遗存，其实是无所谓经典的，至多以其为官守之书，不易流于世间，有些特殊性而已。章学诚《文史通义》云："六经皆史也。"又云："古之所谓经，乃三代盛时典章法度见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。"历代主张"六经皆史"的学者以及经古文学家，均相信六艺经典的制作肇始于周公，孔子述而不作。

第二阶段自孔子始，自春秋至汉初，为孔子编定六经及七十子之徒传经的时期。因为当时的太学中教授《诗》、《书》、《礼》、《乐》四术，遂使相关的文献成了有文化的士以上阶层的共有知识基础，受此种教育者，在随后的政治和礼仪运用中，以言语修辞的方式，或者以断章取义的方式，经常性地引用这些文献，以致这些文献被初步的定型化了。但是，仅仅因为春秋时对于这些文献的经常性引用，实不足使之成为经典，经典化有一个必要的环节，即是孔子。孔子在六艺的经典化过程中地位及其特殊，皮锡瑞《经学通论序》云："经学不明，则孔子不尊。孔子不得位，无功业表见，晚定六经以教万世。尊之者以为万世师表，自天子以至于士庶，莫不读孔子之书，奉孔子之教；天子得之以治天下，士庶得之以治一身，舍此无以自立者。此孔子所以贤于尧、舜，为生民所未有，其功皆在删定六经。"经今文学家多主张孔子作六经，六经中包含有孔子垂法万世的微言大义。

孔子之后,七十子之徒传经,有显、密两层次。在显的一面说,儒家尊孔子为圣人,为斯文教化之主,并提倡将六经施诸社会教化,从邦教、风俗与人性上见其效果。《礼经·经解》所述"入其国,其教可知也",即是以六经施于教化之理想。在密的一面说,则有某种神化孔子的趋向,认为孔子是有帝王之德而无帝王之位的素王。在《公羊传》的口传之学中,隐藏着以孔子为素王、以《春秋》为素王之法的观念,至汉初公羊学得到尊奉,这样的观念遂得以阐发,由密而显。董仲舒《对策》云:"孔子作《春秋》,先正王而系以万世,见素王之文焉。"郑玄《六艺论》云:"孔子既西狩获麟,自号素王,为后世受命之君,制明王之法。"两汉儒家颇有人相信,孔子为素王,作《六经》,为汉立一王之法。其之所以为密,乃因为孔子所立之法不可行于当世,要等待下一代帝王才能施行,故而只能秘密地保存,隐晦地传授,至汉兴才发为显学。七十子之徒秘传孔子之微言大义,则不可书见,只能于师弟子之间口耳相传,有师而无书,故此师说胜于典册,此或为汉儒重视师法、家法之滥觞。

第三阶段自董仲舒始,历前后两汉,是六经的政教化时期。汉代将六经纳入到国家政教之中,以经典辅助"神道设教"。所谓"神道设教",语出《周易》观卦彖传,其所谓"教"乃指政教,其大义有三:首先是设教者居于九五乾位,亦即居于神道之位,然后治历明时,纳天下于大一统;其次是设教者退藏于密,斋戒以神明其德,复以德立教,教化万民;再次是祭祀天地鬼神。而设教者既可为圣人,亦可为天子,二者可以视为一体。这样一个政教确立的过程,必须要有经典的辅助。自汉武帝设立五经博士,遂使儒家经典制度化。汉代的博士制度,以及由十四博士所世代传授之儒家经典,成为两汉政教的最重要的辅助者,没有经学与博士,很难想象两汉的政教如何得以支撑与延续。

总体来看,六经之经典化的过程,自孔子至于汉代始告完成,其最后一段历程亦与汉代之政教体制的确立与发展相同步。而六经一旦完成经典化,随即脱离其作为思想与文化创造的原初形态,固定为神圣之文本,至道之载体,也就是说,道在经内,舍经无道,经与道乃合而为一。后之学者对其唯有以记、传、章句加以阐发解释,不得擅造悖离经典。

汉代对于六经有两方面的重要工作,首先是正定流传下来的各种经

本，并确立标准之解释。西汉之正定经本先是写定经本，或者是将口传之经笔录下来，或者是将古文经转隶为今文。其次是为经配传，其始或在汉武帝时，在先秦遗留下来的多种记传中，加以择选，取其精华，附经而传，其余则别为纂辑，藏于中秘。两汉之际，则主要是校勘经本，刘向、刘歆校书于中秘，对于五经之经本，自今古文至各家异文，均作校记。至东汉灵帝熹平四年，则正式将经本刊成石经，立于太学，俾后儒晚学有所取正。

在确立经义之标准解释方面，西汉之经典解释主要是认定五经各家师说。汉文帝时已设立了《诗》、《书》、《春秋》博士，武帝时又增加了《易》、《礼》博士，足成五经博士。汉初所立博士，有《书》博士张生、晁错，《诗》博士申公、辕固、韩婴，《春秋》博士胡毋生、董仲舒，《易》博士田王孙，《礼》博士后苍等等。其后屡有增减，至东汉初，五经博士共有十四家，《易》有施、孟、梁丘、京氏，《书》有欧阳、大、小夏侯氏，《诗》有鲁、齐、韩，《礼》有大、小戴，《春秋》则是传公羊学之严、颜二氏。两汉之五经博士虽然各有家法、师法，其临朝称制，犹多歧义。故而有石渠阁、白虎观诸儒论经。西汉宣帝甘露三年，诏萧望之、刘向、韦玄成、薛广德、施雠、梁丘临、林尊、周堪、张山拊等儒生，在未央宫北之石渠阁，讲论五经异同，辑成《石渠议奏》。[1] 东汉章帝建初四年，诏令魏应、淳于恭、贾逵、杨终、班固等诸儒，会于白虎观，讲论五经异同，由班固撰成《白虎通德论》。

除白虎观论经义之外，东汉在经典解释方面最重要的贡献则是小学。小学之源流可谓久矣，《汉书·艺文志》云："《易》曰：'上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。'古者八岁入小学，故《周官》保氏掌养国子，教之六书，谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。汉兴，萧何草律，亦著其法，曰：'太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。吏民上书，字或不正，辄举劾。又以六体试之，课最者以为尚书、御史、史书令史。'六体者，古文、奇字、篆书、隶书、缪篆、虫书，皆所以通知古今文字，摹印章，书幡信也。古制，书必同文，不知则阙，问诸故老。至于衰世，是非无正，人用其私，故孔子曰：'吾犹及史之阙文也，今亡

---

① 石渠讲论的奏疏，辑成《石渠议奏》，所辑奏议共一百五十五篇，今俱佚。

矣夫!'盖伤其浸不正。"班氏所论,乃是小学之本源,小学者,关乎王制兴衰,犹如统一度量衡,由国家统一颁布,为大一统之基础之一,故必书同文。而西汉小学之教育,实为培养官吏,尊奉萧何之法,不是专为经义而设。[①] 通小学者,可以直接为吏、史,不必更学一经。

《汉志》著录之小学书,首先是《史籀》十五篇,注云周宣王时史官教学童之书,其字体与孔壁古文不同,为大篆。王国维谓战国时秦用籀文,六国用古文,《史籀》中的字体为秦人所承,孔壁古文则属于六国流行之文字。[②] 秦代之字书有《苍颉》七章,秦丞相李斯所作,复有《爰历》六章,车府令赵高所作,《博学》七章,太史令胡母敬所作,这些字书文字多取《史籀》,字体则均为秦篆体,亦即小篆。汉以后的字书,起先有一种合编本的《苍颉篇》,即将秦人的《苍颉》、《爰历》、《博学》合编在一起,断六十字为一章,凡九十五章,计三千三百字。汉武帝时,司马相如作《凡将》一篇,元帝时,史游作《急就》一篇,成帝时李长作《元尚》一篇。这些字书基本和《苍颉》为同类。至元始中,扬雄作《苍颉训纂》一篇,为接续《苍颉》之作,又易《苍颉》中的重复字,凡八十九章,班固又作《续训纂》十三章,共一百二章,六千一百二十字,六艺群书中所有的字,尽在其中。《汉志》又著录杜林所作的《苍颉训纂》与《苍颉故》,并谓其传自张敞,当是《苍颉》之训故,可能不是续作。

《汉志》还著录扬雄《别字》十三篇,钱大昕谓《别字》即是《方言》。扬雄之作《训纂》、《方言》已经不是为了培养书吏之目的,而是为了训释五经,以及服务于国家政教。扬雄《答刘歆书》谓《方言》之作,是为了使天子能周知天下四方之言语,"其不劳戎马高车,令人君坐帏幕之中,知绝遐异俗之语,典流于昆嗣,言列于汉籍,诚雄心所绝极,至精之所想遘也,扶圣朝远照之明。"则《方言》之作并不是为了释经。但是,《方言》的方言区

---

① 依萧何之法,能讽书九千字者,可以为史,其云九千字是说某书字数之总和为九千,非九千生字,其时合《苍颉》等书,字数不过三千三百。又可以为史者,史通于吏;如其为史,则在吏所通者之外,复通六体古今文字。

② 参见王国维《战国时秦用籀文六国用古文说》,《观堂集林》第二册,第305~306页,中华书局,1959年,北京。

域是依据西汉以前，春秋战国时的古国划分的，同时保存了很多古代语汇，方言和古语兼及，故而对于解释五经与各种传记也有很大的助益。

专门用以训释五经的小学，原来本诸《尔雅》。陆德明《经典释文》曰："《尔雅》者，所以训释五经，辨章同异，实九流之通路，百氏之指南，多识鸟兽草木之名，博览而不惑者也。尔，近也；雅，正也。言可近而取正也。《释诂》一篇盖周公所作，《释言》以下或言仲尼所增，子夏所足，叔孙通所益，梁文所补。张揖论之详矣。"①《尔雅》的成书年代虽未必能溯及周公、孔子，但赵岐《孟子题辞》为汉文帝时曾立《尔雅》博士，武帝时已有犍为文学所作的《尔雅注》，故《尔雅》在汉初已经流传了。现存的《尔雅》共有十九卷：

释诂、释言、释训、释亲、释宫、释器、释乐、释天、释地、释丘、释山、释水、释草、释木、释虫、释鱼、释鸟、释兽、释畜

这是一部包含了丰富文化内容的百科全书式的字书，按照王力的看法，它是自先秦至汉初以来传经之儒口口相传的故训的汇纂。②《尔雅》虽非出于一人之作，而其编纂颇有条例，分类清晰，释义有法则。其中汇集了大量的先秦的古词古义，以及有关宫室、器物、乐器、天文、地理、植物等方面的词汇。王国维云："物名有雅俗，有古今，《尔雅》一书，为通雅俗、古今之名而作也。其通之也，谓之释，释雅以俗，释古以今。"③

钱大昕云："夫六经皆以明道，未有不通训诂而能知道者。欲穷六经之旨，必自《尔雅》始。"④按西汉末，刘向、刘歆对于《尔雅》在五经训诂上的价值已经十分重视，曾建议成帝使诸儒共集五经训诂，并提出五经训诂当以《尔雅》为主要标准。⑤《西京杂记》记扬雄言云："《尔雅》者，孔子门

① 参见张揖《上广雅表》。
② 参见王力《中国语言学简史》，第11～19页，山西人民出版社，1981年，太原。
③ 参见王国维《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》，《观堂集林》第二册。
④ 参见钱大昕《与晦之论尔雅》，《潜研堂文集》。
⑤ 参见刘歆《与扬雄书》。

徒游、夏之俦所记，以解释六艺者也。"《周礼·大宗伯》疏引郑玄驳《五经异义》云："《尔雅》者，孔子门人所以释六艺之文言，盖不误也。"可知汉代时《尔雅》已与五经密切地联系在一起。不过，其时《尔雅》之地位犹如五经之传记，一开始并不属于小学。《汉书·艺文志》将《尔雅》附列在《孝经》之后，直到《隋书·经籍志》仍然将之著录在《论语》之后。《新唐书·艺文志》始列入小学类，并置于首位。唐代将《尔雅》刻于石经，由此将之确定为经。

汉代以降之《尔雅》学，因未立学官，并不是很兴盛。《经典释文序录》著录犍为文学《注》三卷，刘歆《注》三卷，樊光《注》六卷，李巡《注》三卷，孙炎《注》三卷，郭璞《注》三卷。今存者唯有郭璞之《注》，宋邢昺为之疏证，成《尔雅注疏》十一卷。

自扬雄作《训纂》后，本其体例所作者，又有东汉贾鲂之《滂喜》，与《苍颉》、《训纂》合称"三苍"。而真正集大成者为许慎之《说文解字》。许慎作《说文解字》始于东汉和帝十二年，成于安帝建光元年，历时二十一年。其书共十四篇，五百四十部，九千三百五十三字，重一千一百六十三字。许慎子冲《上说文解字表》云："盖圣人不妄作，皆有依据。今五经之道，昭炳光明，而文字者，其本所由生。自周礼汉律，皆当学六书，贯通其意。恐巧说衺辞，使学者疑，慎博问通人，考之于逵，作《说文解字》。六艺群书之诂，而天地鬼神，山川草木，鸟兽蚰蟲，杂物奇怪，王制礼仪，世间人事，莫不毕载。"许慎发明了文字部首，并更新"六书"之说，①以"六书"推求文字之本义与引申义，重点在解说文字，而不在训诂，其解说字形，亦胜于字音。故而《四库全书总目》谓其"推究六书之义，分部类从，至为精密。而训诂简质，猝不易通。又文字改易，古今异读，谐声诸字，亦每难明。"尽管《说文解字》有长有短，仍然称得上是一部伟大的文字学著作，如学者所称赞的，其在保存丰富的古代词义上，是卓越千古的。其最重要的贡献还在于揭示了古代文字的变化规律，使文字之意义可以循其规律，

① 《汉书·艺文志》记《周礼》保氏教国子六书，为象形、象事、象意、象声、转注、假借。《说文》之六书则为象形、指事、会意、形声、转注、假借。后者当为前者之改造，更契合文字之实际。

推而求之，可以触类旁通，不待古有明文，故而使《说文解字》成为意义发源与嬗变之渊薮。

东汉刘熙作《释名》为又一体例。刘熙在自序中云："夫名之于实，各有义类，百姓日用而不知其所以之意。故撰天地、阴阳、四时、邦国、都鄙、车服、丧纪，下及民庶应用之器，论叙指归，为之《释名》，凡二十七篇。"《释名》像《尔雅》、《说文》一样，都是具有包罗万象的词语内容，然在对于词语的解释义例上，另备一格，基本上是按照声训的原则来做解说。所谓声训，即是用语音相同或相近的词来说明词的真正意义。王引之《经义述闻》云："古字通用，存乎声音。"阮元亦云："古音相通之字，义即相同。"声训在古代经典解释上具有十分重要的价值，而其滥觞，始于《释名》。

杨树达尝论历代小学书流别，以为小学书皆所以说义，而其所由说义之方式不必相同，大要分为四宗，第一为《尔雅》，以今语释古言，主于时者也；第二为《方言》，以通语释殊言，主于地者也。如《淮南子》所说，四方上下为宇，往古来今曰宙，则《尔雅》与《方言》二者一纵一横，譬如宇宙；第三为《说文》，以形说义者也；第四为《释名》，以音说义者也。《说文》、《释名》二者一形一音，参合互补。后世之小学书，无非要糅合宇、宙，混同形、音，大略不出此四宗。[①] 西汉小学重在以《苍颉》为首的字书，为童子发蒙，其目的在于培养官吏，比较初级，也比较实际。西汉末小学转变为训诂，与五经联系在一起，如《尔雅》、《方言》、《说文》、《释名》四大小学著作，均是在此一背景下得到了前所未有的重视，或被编纂出来的。其作者均当世名儒，其书也博大深奥，体例谨严，为五经之附庸，不再是简单的童蒙教本了。

按《尔雅》、《说文》之类小学书的出现，其意义在于使儒家之经典解释具有了一种最基本的学术公器，今文学各自保守的家法、师法的神秘性，古文学所持有的文本上的神秘性，都逐渐被消解掉了，亦为今、古文的混合奠定了基础。此一问题颇值得申论。

---

① 参见杨树达《论小学书流别》，载《积微居小学述林》，第 213 ~ 214 页，中华书局，1983 年，北京。

二 汉唐石经

正定经典的一个重要工作，是将五经刊刻于石经，其始为汉代之熹平石经。关于熹平石经，《后汉书》、《水经注》、《洛阳伽蓝记》等古书均有记载。《后汉书·蔡邕传》曰："邕以经籍去古久远，文字多谬，俗儒穿凿，疑误后学，熹平四年，乃与五官郎中将堂谿典、光禄大夫杨赐、谏议大夫马日磾、议郎张驯、韩说、太史令单飏等，奏求正定六经文字。灵帝许之，邕乃自书册于碑，使工镌刻立于太学门外。于是后儒晚学，咸取正焉。及碑始立，其观视及摹写者，车乘日千余两，填塞街陌。"《洛阳伽蓝记》记载熹平石经共有四十八碑，字体为隶书。据王国维《魏石经考》考证，熹平石经计有《周易》、《尚书》、《鲁诗》、《仪礼》、《春秋》五经，《公羊》、《论语》二传，除《论语》外，均为立为学官之经，博士之所讲授者。据马衡所考，熹平石经《周易》为梁丘氏（又谓京氏），《尚书》为欧阳氏，《诗经》为鲁诗，《仪礼》为大戴，《春秋公羊》用严氏，《论语》用张侯。且熹平石经用某一家经本，并附著他本之异字，如《诗》用鲁，而兼存齐、韩两家异字，《公羊》用严氏，兼存颜氏之异字，诸如此类，以使诸家经本异同得以昭显，故使后学者无论从于何家，均可由此得以正定。汉以后，熹平石经辗转迁徙，自汉至于北魏，石经虽不免破损，但皆在洛阳。东魏武定四年，将熹平石经自洛阳徙往邺都，至河阳，值岸崩，遂没于水，其得至邺者，不盈大半。周大象元年，又由邺迁回洛阳。隋开皇六年，又自洛阳载入长安。至唐贞观初，熹平石经已经十不存一了。①

魏石经为齐王芳于正始中所立，其字体为古文、篆、隶三体，共有《尚书》、《春秋》二部。魏立三体石经时，汉熹平石经犹在，所以复立三体石经者，以汉石经均为今文，而魏古文立于学官，故将古文经补刻于碑。王国维《魏石经考》云："汉学官所立皆今文，无古文，故石经但列今文诸经异同，至今文与古文至异同，则未及也。而自后汉以来，民间古文学渐盛，

---

① 参见马衡《凡将斋金石丛稿》有关章节，中华书局，1977年，北京。按：本节论历代石经主要参考王国维《魏石经考》与马氏此著，凡引述史实之语，不一一注出。

至与官学抗行。逮魏初复立大学，暨于正始，古文诸经盖已尽立于学官。……当时学官所立者既为古学，而太学旧立石经犹是汉代今文之学，故刊古文经传以补之。”

汉魏之后，仍有石经刊刻，其最重要的莫过于唐开成石经。唐文宗开成二年，命郑覃校定本文，刻石于太学，其经数为《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《孝经》、《论语》、《尔雅》，共十二部。① 唐石经命运多舛，在七十年后即遭弃置于野。唐末，复载回城中，置于故唐尚书省之西隅。宋代迁入府学，略作修缮补全。尽管如此，唐石经仍为除清石经之外的最完备的石经。② 唐代还有不立于太学的一部石经，即《石台孝经》，为唐玄宗之御注御书，刻于天宝四年，今尚存于西安。

唐以后的石经尚有多种。孟蜀广政七年，立蜀石经。广政石经由毋昭裔所肇立，其所刻之经数为《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》，共十部。宋田况又补刻了《公羊传》、《穀梁传》，至皇祐元年毕工。历代石经皆无注，此独有注，故其石凡千数，历时百有七年而成。③

北宋石经，始于仁宗庆历元年，成于嘉祐六年，有篆书、真书二体，故称二体石经。据马衡考证，有《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《礼记》、《春秋》、《论语》、《孝经》、《孟子》九经。南宋高宗绍兴十三年，又刻石经，有《周易》、《尚书》、《春秋左氏传》、《论语》、《孟子》六经，及《礼记》中《学记》、《经解》、《中庸》、《儒行》、《大学》五篇。

清石经为乾隆五十六年刻石，有《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》，《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》，共十三经。乾隆石经保存于清国子监，在历代石经中最为完整。

---

① 清代贾汉复为唐石经补刻《孟子》，使之足为十三经。

② 清严可均有《唐石经校文》，可以参看。

③ 宋宣和中席贡补刻《孟子》，使蜀石经足成十三经。乾道中晁公武补刻《古文尚书》，并著《石经考异》刻于石。

汉魏石经之所以立，用意在于正定各家经本，最重要的在于辨别异同。王国维《魏石经考》云："盖汉自石渠、白虎观二议，已立讲五经同异之帜。嗣是章帝令贾逵撰欧阳、大小夏侯《尚书》与古文同异，又撰齐、鲁、韩《诗》与毛氏异同。马融亦著三传异同。郑玄注《周官》，存古书字，又著杜子春读为某，郑大夫、郑司农读为某，是亦著杜、郑二家之异同，注《礼经》则著古今文之异同，著《论语》则存鲁读。当时学风已可概见。况石经之刊，为万世定本，既不能尽刊诸家，又不可专据一家，则用一家之本，而于后复列学官所立诸家之异同，固其所也。"至于魏石经，则又能辨今古文之异同。由此来看，汉魏石经所反映的学术意义至为重要，并非仅为宣扬政教经典之尊。后世之石经则不复具此意义，然从石经之增设，也可以看出经典之扩张，以及对于经典之间的抑扬。由唐至宋，所刻经典渐渐增多，形成了十三经系统。而南宋绍兴石经，独增刻了《礼记》中五篇，亦可见出宋儒之学术趣向，此五篇皆为宋代理学所重，为理学家讲学所常言，其后五篇中的《中庸》、《大学》更与《论语》、《孟子》组合，合称为"四书"，逐渐独立出十三经，另为一重要的经典系统。①

三　谶纬之学

两汉与经学附行者，复有谶纬。《隋书·经籍志》经部异说类云："《易》曰：'河出图，洛出书。'然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人，万物之所归往，神明之所福飨，则有天命之应。盖龟龙衔负出于河、洛，以纪易代之征，其理幽昧，究极神道，先王恐其惑人，秘而不传。说者又云：孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及谶，以遗来世。其书出于前汉，有《河图》九篇，《洛书》六篇，云自黄帝至周文王所受本文。又别有三十篇，云自初起于孔子，九圣之所增演，以广其意。又有七经纬之三十六篇，并云孔子所作，并前合为八十一篇。而又有《尚书中候》、《洛罪级》、《五行传》，《诗推度灾》、《汜历枢》、《含神雾》，《孝经勾命

① 南宋淳熙中，朱熹作成《四书章句集注》，此标志着"四书"系统独立出十三经。

决》、《援神契》、《杂谶》等书。汉代有郗氏、袁氏说。汉末，郎中郗萌集图、纬、谶、杂占为五十二篇，谓之《春秋灾异》。宋均、郑玄并为谶律之注。然其文辞浅俗，颠倒舛谬，不类圣人之旨相传，疑世人造为之后，或者又加点窜，非其实录。起王莽好符命，光武以图谶兴，遂盛行于世。汉时又诏东平王苍正五经章句，皆命从谶。俗儒趋时，益为其学，篇卷第目，转加增广。言五经者皆凭谶为说。唯孔安国、毛公、王璜、贾逵之徒独非之，相承以为妖妄、乱中庸之典，故因汉鲁恭王、河间献王所得古文参而考之，以成其义，谓之古学。当世之儒之又非毁之，竟不得行。魏代王肃推引古学以难其义，王弼、杜预从而明之，自是古学稍立。至宋大明中始禁图谶，梁天监以后又重其制。及高祖受禅，禁之踰切。炀帝即位，乃发使四出搜天下书籍与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内亦多散亡。今录其见存，列于六经之下，以备异说。"

《隋志》这段文字是关于汉代谶纬的较早的系统记述。其义有三方面：其一，谶纬出于河、洛，其产生缘自圣人之受命，以纪革命易代之征。其二，谶纬出自孔子，孔子既明叙六经，又秘制谶纬，二者相辅相成，以传微言大义。其三，自汉代哀、平之世，谶纬一时兴盛，然而帝王忌讳，今古文学对其均有排斥，故此逐渐衰落。《隋志》所说，基本合乎谶纬之历史，可以信从。

谶纬之上古来源，即是受自黄帝、文王之河图、洛书。郑玄《六艺论》云："六艺者，图所生也。"又云："河图、洛书皆天神言语，所以教告王者也。"则郑氏以为六艺亦起源于河、洛。尽管河、洛不一定是子虚乌有，但是汉人也未必能知其详，托之河、洛，不过是为了神道立教，寻找一个神圣之起源而已。

《说文》云："谶，验也，有征验之书。河、洛所出书曰谶。"则谶自河图、洛书始，可知矣。河图、洛书的起源不可考知。《尚书·顾命》始见河图之名，谓河图与大玉、夷玉、天球等并陈。《论语》记孔子言"河不出图"，则孔子之前有所谓河图基本无疑。《墨子·非功》亦云："武王伐殷有国，河出绿图。"至《系辞传》又言河图、洛书，是河图之外复见洛书之名。但无论河图、洛书，起先均称之为图，并无记载表明其先秦时已形成文字书册。《论语》邢昺疏云："郑玄以为河图、洛书，龟龙衔负而出，其《中候》所说，龙马衔甲，赤文绿色，甲似龟背，袤广九尺，上有列宿斗正之

度，帝王录记兴亡之数。”如此来看，河图、洛书最初都是记有数度的图像，或为天象，或为世代。《吕氏春秋·观表》曰：“圣人上知千岁，下知千岁，非意之也，盖自有云也。绿图幡簿，从此生矣。”《淮南子·人间训》云：“秦王挟録图，见其传曰：‘亡秦者胡也。’”《史记·秦始皇本纪》亦云卢生“因奏图书曰：‘亡秦者胡也。’”《吕氏春秋》说的绿图，与《淮南子》所说的録图，《史记》所说的图书，当均是一指，都是说河图、洛书。《吕氏春秋》中只云绿图，其形制是图像还是书册不能肯定。《史记》、《淮南子》引述文辞，显然已由图像整理成书册。而从《淮南子》引述时称其为“传”推测，似乎秦时整理成文的河图、洛书，又有经有传。或许《隋志》所说的《河图》九篇，《洛书》六篇，受之黄帝、文王的本文，即是经；《隋志》所说孔子以后，九圣所演的“别有三十篇”，即是传。《河图》、《洛书》的经文当然是据河图、洛书的图像整理出的，既托之上古，则其中不当有诸如“亡秦者胡也”之类后代之辞。“亡秦者胡也”应当是在《河图》、《洛书》之传中。最早引用《河图》文字的是《汉书·王莽传》，唐代的《开元占经》、《后汉书·班固传》注也引用了《河图》文字，从这些引文的内容看，都是基于汉初事迹而作的谶记。故而三十篇之传又不仅仅是解说《河图》、《洛书》经文，其内容当包含了陆续收录秦汉后的谶记。《汉书·哀帝记》应劭注云：“高祖感赤龙而生，自谓赤帝之精，良等因是以作谶文。”这一类的谶文也应是三十篇的内容。三十篇虽然源于《河图》、《洛书》，但主要以说符命为主，相对而言，三十篇更当谶字之义。《后汉书·光武帝纪》云：“宛人李通等以图谶说光武。”李贤注云：“图，河图也，谶，符命之书。”则图与谶虽属一类而又可区别。大体来说，图为十五篇之经，谶为三十篇之传，合则共称图谶。①

---

① 《河图》、《洛书》源出先秦，秦时整理成书。此一说非谓今可见之《河图》、《洛书》即上古之遗。毛奇龄《河图洛书原舛编》谓今之《河图》，即大衍之数，当名大衍图，而非古所谓河图；今之《洛书》，则太乙行九宫之法，亦非洪范九畴。按汉代所谓《河图》、《洛书》之起源，必在《系辞》之后，且《洛书》又晚于《河图》。大略言之，为战国晚期之学术。《隋志》所云三十篇谶记，则是自秦至汉陆续编成。《河图》、《洛书》均已亡佚，《隋志》著录二十卷，恐亦非汉时旧本。今可辑见的许多河、洛谶纬，当是后世为《河图》、《洛书》所作之纬书，不在十五篇之内，是否属三十篇谶记亦不可定。

《隋志》于河、洛四十五篇之外，又云汉代有七经纬三十六篇。所谓纬，刘熙《释名》云："纬，围也。反复围绕，以成经也。"纬是配经之作。七经纬即是《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》七经之纬，其篇目《后汉书·方术传》李贤注曰：

> 七纬者，易纬：《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》也；书纬：《璇玑钤》、《考灵耀》、《刑德收》、《帝命验》、《运期授》也；诗纬：《推度灾》、《汜历枢》、《含神雾》也；礼纬：《含文嘉》、《稽命徵》、《斗威仪》也；乐纬：《动声仪》、《稽耀嘉》、《叶图征》也；孝经纬：《援神契》、《钩命诀》也；春秋纬：《演孔图》、《元命包》、《文耀钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、《考异邮》、《保乾图》、《汉含孳》、《佐助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》。

李贤所说七经纬只三十五篇，[①]与《隋志》说的三十六篇差一篇。考证这一篇的篇目，须依《隋志》等目录之书。《隋志》谓郑玄、宋均为纬书作注，计著录《易纬》八卷郑玄注，《尚书纬》三卷郑玄注，《尚书中候》五卷郑玄注，《诗纬》十八卷宋均注，《礼纬》三卷郑玄注，《礼记默房》二卷郑玄注及宋均注，《乐纬》三卷宋均注，《春秋纬》三十卷宋均注，《孝经勾命决》六卷宋均注，《孝经援神契》七卷宋均注，《孝经杂纬》十卷宋均注，《论语谶》八卷宋均注。郑、宋所注当包括三十六篇全部。前引《隋志》还提到《尚书洛罪级》、《五行传》，以及《杂谶》等书，但既未说有郑、宋注，必不属七经纬之内。郑、宋所注，除《易纬》、《书纬》、《诗纬》、《礼纬》、《乐纬》、《春秋纬》、《孝经纬》之外，还有《尚书中候》、《礼记默房》、《孝经杂纬》、《论语谶》四种，这四种中是否有属于七经纬缺的那一篇呢？依我看均不

① 按《白虎通》所引及之《孝经援神契》、《孝经钩命诀》、《尚书中候》、《春秋含文嘉》、《春秋元命包》、《春秋谶》、《孝经谶》、《论语谶》、《春秋潜潭巴》、《乐稽耀嘉》、《乐动声仪》、《春秋感精符》、《易乾凿度》、《礼稽命徵》，除三种谶书之外，所引纬书均在李贤注所列三十五种之内。

是。《尚书中候》今可考见的篇目有二十余篇,篇数不止一。[1] 又汉人称谶书时或称图谶,称纬书时或称纬候,犹如图谶并称而略不同,纬与候也不完全一样。《后汉书·方术传》"纬候之部"下李贤注云:"纬,七经纬也,候,《尚书中候》也。"足见《尚书中候》不属七经纬。《礼记》其时尚未称经,当然也就不会是经纬。《孝经杂纬》在《隋志》中列在《孝经内事》之下,可知其内容与此为一类。《隋志》还著录《春秋内事》在《春秋灾异》之下,这类纬书都是杂录之作,且较晚出,与经纬不同。《论语谶》在《旧唐书·艺文志》中著录作《论语纬》,但从可以考见的篇名看,如《比考谶》、《撰考谶》、《摘辅象》、《摘衰圣承进谶》、《阴嬉谶》、《素王受命谶》、《纠滑谶》、《崇爵谶》等等,均称为谶,且篇数亦不止一,也不当属经纬。后世新考见的纬书篇名,在李贤《易纬》六之外,增《乾坤凿度》和《乾元序制记》两篇,《乾坤凿度》宋时有单行本,《乾元序制记》则在郑玄《易纬注》内。晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》及《玉海》均说《乾元序制记》有郑注。又在李贤《孝经纬》二之外,增《中契》、《左契》、《右契》、《内事图》、《章句》、《雌雄图》、《古秘》,其中前四篇有宋均注。按《隋志》未著录《孝经纬》一书,只分别著录《勾命决》、《援神契》,故《孝经纬》只此两篇,余出的各篇,当出《孝经内事》注内的各书,注中已列《左右契》、《古秘》、《雌雄图》、《内事图》等,前四篇既有宋均注,或亦在《孝经杂纬》中,总之这些篇均不是经纬。如此看来,李贤少列的一篇,只能是郑玄所著的《乾元序制记》。但《四库全书总目提要》谓此篇是后人于《易纬》其他各篇分析以成此篇,是唐宋间人伪作,故云今见《乾元序制记》即是三十六篇中所缺的一篇,实不敢肯定。[2]

三十六篇纬书的作时,最可信的说法谓起于西汉哀、平之时。荀悦《申鉴》云:"世称纬书仲尼所作,臣叔父爽辨之,盖发其伪也。其起于中

---

① 参见安居香山《纬书与中国神秘思想》之《现存纬书篇目一览表》,河北人民出版社,1991年,石家庄。

② 又《白虎通》引及《孝经援神契》、《孝经钩命诀》、《尚书中候》、《春秋含文嘉》、《春秋元命包》、《春秋谶》、《孝经谶》、《论语谶》、《春秋潜潭巴》、《乐稽耀嘉》、《乐动声仪》、《春秋感精符》、《易乾凿度》、《礼稽命徵》,与前引李贤注基本相同。

兴之前，终术之徒之作乎？”孔颖达《尚书正义》云：“纬候之书，不知谁作，通人讨覈，谓起于哀、平。”所谓起于哀、平，是说三十六篇纬书大多数是作成于哀、平时，前此无所谓经纬，后此虽纬书仍续有产生，但不如此三十六篇具有权威性。《隋志》将《河图》九篇，《洛书》六篇，谶书三十篇，以及七经纬三十六篇，合称八十一篇，这八十一篇至迟在光武帝时已经写定。建武初，光武帝曾命尹敏、薛汉校图谶，《后汉书·祭祀志》记建武三十二年封禅，刻石云：“皇帝惟慎《河图》、《洛书》正文。……秦相李斯燔《诗》、《书》，乐崩礼坏。建武元年已前，文书散乱，旧典不具，不能明其经文，以章句细微相况，八十一卷，明者为验。又其十卷，皆不昭晳。子贡欲去告朔之饩羊，子曰：‘饩也，尔爱其羊，我爱其礼。’后有圣人，正失误，刻石记。”可知八十一篇即是在建武时校定。当时中秘的谶纬之书可能很多，不止八十一卷，此八十一卷只是明验的，尚有十卷，没有人能读懂，则只能存在中秘，不得流传。①

《四库全书总目提要》云：“案儒者多称谶纬，其实谶自谶，纬自纬，非一类也。谶者，诡为隐语，预决吉凶，《史记·秦本纪》称卢生奏绿图书之语，是其始也。纬者，经之支流，衍及旁义，《史记自序》引《易》‘失之毫厘，差以千里’，《汉书·盖宽饶传》引《易》‘五帝官天下，三王家天下’，注者均以为《易纬》之文，是也。盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附，如伏生《尚书大传》，董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。其他私其撰述，渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说。迨弥传弥失，又益以妖妄之词，遂以谶合而为一。”《提要》所论，诚为卓识，唯其可进一步申述者，为谶纬与汉代今文学与古文学之关系。

谶纬与今文学之关系十分复杂。谶纬是在孔子之后儒家传经的过程中产生的，当属于经学之大范畴。谶纬或有取于战国秦汉之方术，但就其

① 今可辑见的七经纬及河洛纬书甚众，远过八十一篇。上海古籍出版社《纬书集成》，及日人安居香山、中村璋八《纬书集成》均有完备收录。按纬书之属，《隋志》所记八十一篇为可信之汉代作品，其余各篇则须详加做考证，方知其可否作为汉代史料。谶纬书中包含有丰富的思想史料，刘师培谓纬书有六善：补史、考地、测天、考文、征礼、博物。

源流而言并非方术之学。有学者认为,纬书即是秦汉方士派的经学,此说流于表面,而未能深究其义。如前所论及,在孔子之后,汉代之前,孔门传经有显有密,其显、密之分,非孔子时已然,当是孔门后学之造作为之。《汉书·艺文志》云:“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。”李奇云:微言者,“隐微不显之言也”。孔子殁后,颇有弟子致力于传承与发挥孔子之“隐微不显之言”,遂使六艺之学中逐渐增加了很多神秘的、口耳相传而不可书见的内容,而这部分内容尤其集中在《春秋》之传授中,在《周易》、《尚书》等其他诸经中,也有类似的微言。

这一秘传孔子微言的传统,并不是在明显的七十子传经的传统之外另成源流,而是同时寓含其中,犹如水上浮冰,同为一体而或潜在水下,或露在水面,其潜在水下多少,露出水面多少,又当视水势之大小而定。所以说,隐与显之间的变化,只有在适当的时机才会发生。其由隐而显的过程略有两阶段,其一是在汉初今文经学时期,《春秋》微言中的一王之法、大一统、阴阳灾异,及《尚书》微言之五德终始之类,均被结合到了今文学中,实现了由隐而显的变化。而其时也并非所有的微言都已发显,如董仲舒尝于《春秋公羊》之外私自推演之阴阳五行,就未得到当时的今文学之确认。其二是自汉初至于哀、平之世,汉初遗留下来的秘传之统,在汉代继续私相授受,且与时俱进地增添了不少新内容。两汉之际,恰值王莽禅让、光武革命的机会,遂使这一秘传微言的传统得以集中的暴发。在西汉的今文学中,谶纬的很多内容已经有了端倪,但并不意味着谶纬是直接从今文学发展出来的。

按考证谶纬之学的源流,须将今文经传之学、阴阳之学、河洛之学、谶记之学四者分开。《后汉书·张衡传》记张衡上疏云:“臣闻圣人明审律历以定吉凶,重之以卜筮,杂之以九宫,经天验道,本尽于此。或观星辰逆顺,寒燠所由,或察龟策之占,巫觋之言,其所因者非一术也。立言于前,有征于后,故智者贵焉,谓之谶书。谶书始出,盖知之者寡,自汉取秦,用兵力战,功成业遂,可谓大事,当此之时,莫或称谶。若夏侯胜、眭孟之徒,以道术立名,其所述著,无谶一言。刘向父子,领校秘书,阅定九流,亦无谶录。成、哀之后,乃始闻之。《尚书》尧使鲧理洪水,九载绩用不成,鲧则殛死,禹乃嗣兴,而《春秋谶》云共工理水。凡谶皆云黄帝伐蚩尤,而《诗

谶》独以为蚩尤败，然后尧受命。《春秋元命包》中有公输班与墨翟，事见战国，非春秋时也。又言别有益州，益州之置，在于汉世。其名三辅诸陵，世数可知，至于图中，讫于成帝。一卷之书，互异数事，圣人之言，执无若是。殆必虚伪之徒，以要世取资。往者侍中贾逵摘谶互异三十余事，诸言谶者皆不能说。至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图谶成于哀、平之际也。且河洛、六艺，篇录已定，后人皮傅，无容所篡。永元中，清河宋景遂以历纪推言水灾，而伪称洞视玉版，或者至于弃家业、入山林，后皆无效。而复采前世成事，以为证验，至于永建复统，则不能知。此皆欺世罔俗，以昧执位，情伪较然，莫之纠禁。且律历、卦候、九宫、风角，数有征效，世莫肯学，而竞称不占之书，譬犹画工，恶图犬马而好作鬼魅，诚以实事难形，而虚伪不穷也。宜收藏图谶，一禁绝之，则朱紫无所眩，典籍无暇玷矣。”

张衡此疏对考证谶纬源流至关重要，故全录于上。张衡在当时被视为阴阳之宗，而其如此极力反对图谶，可知阴阳之学与谶记之学不同。凡阴阳之学，均是依于律历、卦候、九宫、风角之类数术之学，而谶记则为不占之书，空为预言而已。张氏疏中所称宋景以历纪推言水灾，本属阴阳，但伪称洞视玉版，则是谶记。汉初阴阳之学本包含了数术与符命两者。汉初张苍以为汉为水德，是据五行相胜的数术推算出的，而又以“河决金堤”为符应。公孙臣等人以为汉为土德，是据五行相生的数术推算出的，也以“黄龙见”为符应。阴阳之学是以数术为主，若无数术而空为预言，则流入谶记之学。《后汉书·方术传》云：“夫物之所偏，不能无蔽，虽云大道，其硋或同。若乃《诗》之失愚，《书》之失诬，然则数术之失，至于诡俗乎？如令温柔敦厚而不愚，斯深于《诗》者也，疏通知远而不诬，斯深于《书》者也，极数知变而不诡俗，斯深于数术者也。”则谶记之学，实为阴阳之学的流弊。按《方术传》所列阴阳之学科目，有河洛之文、龟龙之图、箕子之术、师旷之书、纬候之部、钤决之符，将河洛与纬候均列在阴阳之内，是与谶记相较，此二者犹不太泥俗。张衡疏中称八十篇，似乎将河洛、谶记、经纬三者一起非之。细审张衡文意，似乎于河洛并无敌意。张衡亦将河洛与六艺并称，视为上古旧典，其所非者当是后人皮傅，亦即谶记。

张衡对纬书也是明确反对的，此一种反对显示了今文经传与经纬的

区别。《汉书·李寻传》云:“汉兴,推阴阳,言灾异者,孝武时有董仲舒、夏侯始昌,昭、宣则眭孟、夏侯胜,元、成则京房、翼奉、刘向、谷永,哀、平则李寻、田终术。”上述诸人中除了哀、平时的李寻、田终术外,都是以今文经传之学与阴阳之学相混,没有言及河洛者,更无一人及谶。至李寻、田终术始有“五经六纬”之名,经纬之出,当正在此时。今文经传以阴阳解经,而经纬诚如《提要》所说,与西汉的今文学有着紧密的联系,然其显与今文经传以阴阳解经不同的是以河洛谶记解经。在七经纬中,一方面继承了今文经传及阴阳之学,另一方面又将河洛及谶记混入,实为将经传之学、阴阳之学、河洛之学、谶记之学混杂在一起的学术。自东平王苍正定五经章句,皆命从谶始,谶纬之学更影响及于经学内部,反客为主。不过,东汉初之今文学传统,尽管受到谶纬之学的影响,但并没有完全为之改变,《白虎通》虽然征引了一些纬书,但今文诸经仍有完善之家法、师法,仍然占据学术主流。

张衡疏中所论谶纬与阴阳之学的分别,十分重要。阴阳与谶纬虽然均为天人之学,但阴阳之学为数术之学,所推演之天道变化与祥瑞灾异,均有理据;而谶纬之学是不占之学,所说亦无可验证,其关于未来的推测,纯为预言。整体来看,谶纬可视为是中国古代最具代表性的预言书。

自孔子曰“十世可知也”,儒家逐渐发展出一种预知世代之学,诸如“三世”、“三统”、“五德终始”之类。五经之中犹以《春秋》公羊学最有预言性质。汉代《尚书》学也演变出一种特殊的学术,即五行传。五行传隶属于今文经学,哀、平间出现的《世经》,当是儒家此类学说的集大成之作。按照张衡的标准,《春秋》中有关预言的学说都是可以按照某种方式推知的,可以验信的,所以并无弊害。同时出现的谶纬则不同,它所作出的预言,是以神异为表征的,并不能以阴阳数术方式推知,对其唯有恐惧与盲从。此类的预言对于统治者来说,无疑是可以利用的,同时又是十分危险的,特别是在改朝换代之际。以预言性最强的谶记而论,在秦朝灭亡,王莽篡汉,光武革命这三个重要历史关口,都有谶语流行。在某种意义上说,谶语能为革命者提供一种天命支持,有助于其打破旧君统,树立新的神圣威权。至于纬书,它的预言性质主要体现在神化历代圣人和六经上,尤其是为孔子编织了一套灵异的神话背景。不过,除了极端的情况,阴阳

五行与谶纬这两种预言是颇难清楚地完全分开的，如《隋志》所说“汉末，郎中郗萌集图、纬、谶、杂占为五十二篇，谓之《春秋灾异》”，可知这些谶纬类的著作又可以隶属于《春秋》学的名下。纬书中还包含了丰富的神话，其一方面与上古固有的神话有关，或者说，继承了当时已有的神话；另一方面，这些神话是被有意识地重新叙述，甚至重新编造过的，它是一种服务于神道设教的政治神话，而不再是原始思维下的自然产物。

至于古文经学与谶纬之关系，《隋志》云自孔安国、毛公始，古文经学即反对谶纬，其说稍嫌含混。孔安国时尚无纬书，谶记也不为今文家所取，其所反对者当是今文学之吸取阴阳。东汉古文学反对谶纬者，最著者为桓谭、尹敏、张衡、荀爽，而桓谭治《左氏春秋》，尹敏治《古文尚书》、《毛诗》、《穀梁》、《左传》，张衡治《周官》，荀爽传《费氏易》，均是通古文学者。其时谶纬之学已经流行，有些今文学由取阴阳发展至兼取河洛、谶记，故而遭到古文学之批评。相比之下，古文学较之西汉今文学，更保持先秦古学之纯，而西汉今文家较东汉今文家，则更保持西汉阴阳学之纯。

清儒钱大昕答问云：“问：七经纬不载于《汉艺文志》，相传昉于哀平之间。然太史公书引孔子云：‘我欲载之空言，不如见之于行事深切著明也。’此语在《春秋纬》；又引《易》‘失之毫厘，差以千里’，亦《易纬》文。太史公岂尝见纬书乎？曰：纬候多孔氏、七十子之遗言，后来方士采取，又以诞妄之说附益之。光武应符谶以兴，故其书大行于东汉。后儒恶其妄，并其言之醇者，一概屏之，未免不分皂白矣。”①钱氏之说最洽，对于两汉今古文经学而言，纬书皆有其不可轻忽之学术价值，不能因其杂入方术而一概屏之，必须详加考证，多方比较，而后乃可萃其精华，究其大义。

---

① 参见钱大昕《潜研堂文集》卷九，《四部丛刊》本。

第八章　诸子起源

一　经学与诸子学的分际

先秦诸子百家的兴起，源自春秋战国之际社会的重大变化。其与诸子起源关系最为密切者，当为古代贵族制度向官僚制度之转变，无此种转变，则无诸子兴起之可能。

所谓古代贵族制是指西周至春秋前之“礼治”，即“以礼为治”，这一点基本得到学术界的公认。惟其在春秋战国之世，贵族制转变为官僚制，却并不一定像有些学者所认为的，是由“礼治”变为“法治”。[①] “礼治”可以视为一种政体，而春秋战国乃至整个中国历史中，均未存在过一种“法治”政体，此自不待言。西周“礼治”政体之后，接续而起的政体，当是秦汉所建构的政教合一政体。居于二者之间的历史，则一直处于复杂的变化之中，如大略言之，可以谓之“政治”，即“以政为治”。“法治”不过是从属于“政治”的一个必要方面，而非其核心。在不同的社会理想之中，“法治”的地位可能有所升降，然就政体而言，“法治”仅为一个部分，实不足以与“礼治”、“政治”相提并论。

“以政为治”首要的是为邦国立政。立政首先要确定的是礼乐征伐自何而出。近人金景芳根据孔子之说将西周至春秋的社会发展分为四个阶段：

第一阶段自武王克殷到幽王被杀，是所谓“礼乐征伐自天子出”的时期；

---

① 参见周谷城《中国政治史》，第111～114页，中华书局，1982年，北京。

第二阶段自平王东迁至鲁襄公十六年,是“礼乐征伐自诸侯出”的时期;

第三阶段从鲁襄公十六年至鲁定公五年,是“礼乐征伐自大夫出”的时期;

第四阶段从鲁定公五年至春秋末,是“陪臣执国命”的时期。①

从金氏所划出的四个时期的变化来看,第一、二两个阶段当属“礼治”,三、四两个阶段当属“政治”。在二、三阶段之间,应当有所过渡,而春秋之后,“政治”仍有延续发展,直至战国晚期。

与“礼治”阶段相应,当时在文化学术上以早期六艺为主干。所谓早期六艺,是指在孔子编定六经之前,六艺的创造产生,以及在社会生活中实际运用。它们藏之于学校、官守,教之于国子,尚未被广泛地传播于民间,亦未进入儒家教化与经典化的过程。早期的六艺,无论是从其创制、教育还是实践上说,都是专属于贵族阶级的文化。如王国维《殷周制度论》所说,周公已将道德、制度、典礼三者结合为一体。其本为大夫士以上之贵族阶级设立,而大夫士以下的庶人阶级则唯有仰承教化,在文化上不足以与贵族相比伦。

诸子学的兴起则是与“政治”阶段相应。“政治”的主体,本是贵族与庶人二者混合为治,自学术之阶级属性而言,诸子学也具有同样的贵、庶相混合之性质。首先就“政治”说,春秋时期主政者,多为世卿。世卿本指贵族世代保有贵族之身份,世卿之制即为贵族世袭爵命之制,在西周时并无特别之处。而到了春秋时代,世卿则很突出地指那些拥有贵族身份,且把握着“礼乐征伐”权力的天子、诸侯之卿、大夫。

《春秋》鲁隐公三年:“夏,四月辛卯,尹氏卒。”《公羊传》曰:“尹氏者何?天子之大夫也。其称尹氏何?贬。曷为贬?讥世卿。世卿,非礼也。”何休注云:“《礼》公、卿、大夫、士,皆选贤而用之。卿、大夫任重职大,不当世。为其秉政久,恩德广大,小人居之,必夺君之威权,故尹氏世,立王子朝,齐崔氏世,弑其君光。君子疾其末,则正其本。”按《公羊传》与

① 参见金景芳《中国奴隶社会的几个问题》,中华书局,1962年,北京。

何休所说的周礼不世卿,遭到很多后世学者的反对,就可见的史料而言,西周本有世卿之制,这一点是无可置疑的。不过,《公羊传》与何休此处所云卿、大夫不当世,主要是就官位而非爵位而言的。卿、大夫作为爵位,自然还是要世袭的;卿、大夫作为官位,则不应再世袭,爵位与官位应该分开。这正是孔子微言与《公羊》大义之所在。①

爵与官相区分,世爵而不世官,当是春秋时期的一种新情况,或者说是孔子修《春秋》所寓含的政治主张。就政体言之,春秋之前的“礼治”主要是基于爵的,爵与官基本上为一体;春秋之后的“政治”则主要是基于官的,爵与官有所分别。爵与官的分别则为春秋“以政为治”开辟了新天地。自春秋至战国,一方面仍有任用贵族之传统,另一方面由贫贱而起的士庶的地位越来越提升。“以政为治”的春秋战国时代,其实是由贵族之卿大夫和士庶之士大夫上下两股势力共同进行统治的,前者所贵者为爵,后者所重者为官。

春秋之前,在“礼乐征伐”自天子、诸侯出的时代,的确是世爵世官的,例如远自周公、召公,后来的尹氏、毛氏、虢氏,均世为天子卿士,如鲁之三桓、郑之七穆、宋之六卿、齐之国氏、高氏、崔氏等,均士为诸侯之卿士。但春秋之后,在“礼乐征伐”自大夫出的时代,世爵世官的卿、大夫,往往累积、扩张而成百乘、千乘之家,俨然成为一个隐性的国中之国,成为相对独立的政权体。这些成了当时社会发展的赘疣和障碍。孔子为政,首堕三都,即是要破除这种世卿的势力。春秋时代出现了新旧两种势力之间的矛盾,一方面世卿势力犹盛,把持朝政,世袭权力;另一方面社会变革的力量渐起,出现了一批因政而显贵、因功而获爵的新家、新臣。这两种势力彼此消长。

诸子之兴起,即是以孔子讥世卿以及世卿制逐渐瓦解为开端。这样的一种新现实,为作为诸子主体的士的发展,提供了最好的历史环境。先秦诸子以士为主体,士的社会地位和教育、知识状况也在一定程度上影响诸子思想的性质。近人余英时以为,中国古代知识分子阶层的最早体现

---

① “不世卿”虽然不合于当时的社会现实,但恰恰是儒家基于世卿专制的现实而提出的政治理想,除《春秋公羊传》之外,《礼记·王制》亦曰:“大夫不世爵,使以德,爵以功。”

者是士，孔子说“士志于道”，士是以“道”为理想的。[①] 这种观点固然有一定的道理，但并不周延。就春秋前后的历史而言，有知识和技能的人很多，除了士有知识，士以上的卿、大夫无疑也是有知识的，士以下的祝、史、射、御、医、卜及百工，也可以是有知识的，至少是有某项专门技能的。在西周至春秋时，士本为贵族的通称。如《仪礼》又称《士礼》，即为贵族之礼仪。又如王太子、公、卿、大夫之初学，未命爵之前，也可以称为士。所以如果从广义来说，士指贵族，贵族都是有知识的，这是无疑的。不过，余氏所说的士并不在这样的意义，他具体地将士定位在贵族与庶人之间，并在二者之间有所升降。这种看法当然也是对的，姚际恒《仪礼通论》已指出：“盖下而为民，上而为君卿大夫，士居其中也。”但是这样的居于中间地位的士，其主要教育、知识状况又如何呢？是否都是“士志于道”的呢？

首先说，在西周至春秋时代，士的地位很特殊，可贵可庶，既可以是低级的贵族，也可以是选拔出来的民之秀彦。《白虎通·爵》曰：“士者，事也，任事之称也。”“事”通乎“吏”，故任事之士，主要是指初级的官吏。顾炎武《日知录》云：“谓之士者，大抵有职之人。”凡士，以受职任事为主，如《周礼》六官所掌，其上、中、下大夫多为部门主管，上、中、下士则为承担具体职事者。士之下还有一些官师小吏，当是由更低一级的庶人任之。

按照周礼，公、卿、大夫、士均是爵位，士为最低一等爵。不过也有的经典认为，士不是爵。如《白虎通·爵》谓“士非爵”，曰：“何以知士非爵？《礼》曰：‘四十强而仕。’不言爵为士，至五十爵为大夫。”则是以大夫为最初等的爵，士则不预焉。《白虎通》的看法，不完全对，可能有极小的一部分士可以为爵，其余大多数的士都不是爵。就士为官职而言，最高级的士是天子之士，称为元士。天子之元士可以得到三命，如其三命，也可以是爵，这是士中的特例。《周礼·大宗伯》曰：“一命受职，再命受服，三命受位，四命受器，五命赐则，六命赐官，七命赐国，八命作牧，九命作伯。”而据《周礼》及郑玄注所说，王之上士三命，中士再命，下士一命。公、伯、侯之士，均为一命，子、男之士不命。王之上士三命为受职、受服、受位；王之中

---

① 参见余英时《中国知识人之史的考察》，《余英时文集》第四卷，广西师范大学出版社，2004 年，南宁。

士再命为受职、受服，公、侯、伯之士仅一命受职，子、男之士不命。古者有爵者必有位，无位则无爵，只有王之上士得三命受位，故而是爵，出则为大夫，其余各级之士，均未受位，故而非爵。大多数士都是无爵的，是由受职而任事者，他们虽然有禄田，但与大夫以上的拥有采邑的贵族还是有相当的距离的。

说到士的教育，通常人们笼统地说，士所受的是贵族教育，这样的看法也有些问题。近人吕思勉说："古代教育之府，果安在乎？曰有二：一曰学校，一曰官守。古代社会，有平民、贵族之等级，其教育亦因之而异。贵族教育，又有大学、小学之分。贵族之小学，与平民之学校，皆仅授以日用之知识技艺，及当时所谓为人之道，绝不足语于学术。大学则本宗教之府，教中之古籍，及高深之哲学在焉。然实用之学，亦无所有，而必求之于官守。此古代学术之大略也。"[①]按照吕氏之说，周之教育可分两级，初级的贵族之小学与平民之学校，都是教授日用礼仪、技艺，为人之道，其范围大略在礼、乐、射、御、书、数之间。如其进入更高一级，则又分两途，一者升入大学，得高深之学，一者就学于官守，得实用之学。这两者所成就者虽然皆可谓有知识，但知识之性质大不相同。这样一种教育体制在汉初仍大体相承。而士主要是沿着后一种途径进学，也就是说，在基本的教育基础上，士所受的主要是官守之学的教育，而不是贵族之大学教育。当时大多数士所受的教育应该是源自官守的，其目的亦在于培养各级的官吏。孟子尝云："士之仕也，犹农夫之耕也。"当时的士主要是凭借着一技之长进仕为官吏的。

就"以礼为治"与"以政为治"而言，贵族的教育无疑更适合前者。贵族在接受了系统之教育之后，可以为卿、大夫，其所需的治法，也要就学于宦。同时，"以礼为治"也不可能排除下层官吏的具体实施工作。按照《周礼》的记载，每一官下，都有一个"金字塔"式的官吏结构，举地官司徒为例：大司徒、乡大夫为卿，共二人；小司徒、州长、师氏、遂人、遂大夫为中大夫，共七人；乡师、党正、保氏、司市、司门、遂师、县正、廪人为下大夫，共

① 参见吕思勉《先秦史》，第468页，上海古籍出版社，1982年，上海。

十七人；其余如族师、闾胥、比长、封人、鼓师、舞师、牧人、牛人、充人、载师、闾师、县师、遗人、均人、司谏、司救、调人、媒氏、质人、廛人、泉府、司关、掌节、旅师、稍人、委人、土均、草人、稻人、土训、诵训、山虞、林衡、川衡、泽虞、迹人、矿人、角人、羽人、掌葛、掌染草、掌炭、掌荼、掌蜃、囿人、场人、廪人、舍人、仓人、司禄、司稼等上士、中士、下士，则有数百人。各大夫士之下又有府、史、胥、徒及其他属吏，也有数百人之多。在这个结构中，居于上位的卿、大夫是要“佐王安扰邦国”的，他们要参与立政，教化万民等等，故也可以说他们考虑的问题更近于“道”；居于下位的士，主要是按照自己的职守，做自己分内的工作，其所长在于“术”。大体来说，在春秋之前，这些具体的任事的士是不受重视的，郑玄之经注尝云：“君子，止谓在官长者。”又云：“君子，谓大夫以上。”一般的士是不能称“君子”的，有官职的士则称为“士君子”，普通的士以及其下的官师小吏，更是离君子很远，甚至为君子所鄙视的。

到了春秋之后，转入到“以政为治”的时代，新的社会需要使士所具有的与治术有关的实用知识和技能越来越受重视，士的地位也由此得到提高。春秋时代剧烈的社会变化混淆了卿、大夫与士之间以及士与庶人之间的界限，这是无疑的；与此同时，“道”不复独为君子之志，“术”也不再是简单的职守，两者也有所融合。尽管如此，从当时的言论来看，在这个逐渐混合了的，可以笼统地称之为“士”的士阶层中，大体上存在着一个从高到低的分布。《论语・子路》曰：“子贡问曰：‘何如斯可谓之士矣？’子曰：‘行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。’曰：‘敢问其次。’曰：‘宗族称孝焉，乡党称弟焉。’曰：‘敢问其次。’曰：‘言必信，行必果，硁硁然小人哉！抑亦可以为次矣。’曰：‘今之从政者何如？’子曰：‘噫！斗筲之人，何足算也！’”在孔子看来，士有不同的层次，其近乎天子、诸侯，可以参与各类礼乐之事者为上，能得孝弟之名于乡里者为中，以各种知识技能而任事者为下。《论语》又记子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”子贡所说“识其大”的贤者，即是大夫以上的君子，所谓“识其小”的不贤者，即是普通的士。此后荀子又把士分为“正身之士”与“养禄之士”，也是说士有两端。《荀子・儒效》曰：“志忍私，然后能公；行忍性情，然后能修；知而好问，然后能才；公修而

才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类，如是则可谓大儒矣。大儒者，天子三公也；小儒者，诸侯大夫士也；众人者，工农商贾也。”荀子所说的“大儒”是可以辅佐天子三公的儒，“小儒”则是辅佐诸侯大夫士的儒，并非说儒可以上为天子三公、诸侯大夫，这些儒基本上都是士，但是他们有等级之分。荀子是从为学的角度来区分大、小儒的，也就是说，不同的学术，使他们可以担任不同等级的职官。

到了战国时代，士的流品更为复杂，近人范文澜将战国之士分为四类，一类是学士，如儒、墨显学，以著书立说为目的；一类是策士，游说诸侯，参与政治；一类是方士或术士；还有一类是食客之流。① 几乎可以肯定，这样庞杂的士阶层不都是以三代以来的“斯文之道”为理想的，甚至说，只有极少数的士是符合孔子“士志于道”的标准的。就诸子百家来说，诸子之学多有“道”、“术”两端，或重于“道”，或重于“术”，而诸子百家各言其“道”，其“道”的涵义是非常不同的。

我们不妨依据《庄子·天下》所说的学术变化来看这一问题。《天下》曰：

> 古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不徧，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不

① 参见范文澜《中国通史简编》第一编，人民出版社，1965 年，北京。

见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

在《天下》的论述中，古道术之分裂过程，有两个明显的阶段：一是古之道术虽散，但依然保存在旧法世传之史，以及邹鲁之士、搢绅先生所传的六经之中，它是一种自上而下的学术，最近于道术之全，虽有所分，犹能抟于一；二是诸子百家之学，得一察焉以自好，其所发挥的犹如"百家众技"，都是从某种特殊的知识为起点，然后加以扩张，它们都是自下而上的学术，亦可以由"技"而进乎"道"。这两种学术显然是不同性质的。在早期经典的时代，道术尚且没有完全分裂，但却为贵族阶层所垄断，百姓则日用而不知；在诸子百家的时代，道术才随着学校、官守之学散入民间，而彻底裂开。导致这种分裂的原因可以有多种，就知识的层面说，其实是实用性的、学说性的东西逐渐占了上风，侵夺了原来的早期六艺的地位。①

二　诸子之学出于王官

章炳麟《国故论衡》云："自老聃写书征藏，以诒孔氏，然后竹帛下庶人。六籍既定，诸书复稍出金匮石室间，民以昭苏，不为徒役。九流自此作，世卿自此堕，朝命不擅威于肉食，国史不聚歼于故府。"章氏所论极是，一方面是将世卿之堕落与诸子之兴起视为同一转折，另一方面则是将学校、官守之学散落民间视为诸子兴起的必要条件。

诸子之学出于王官说，本于《汉书·艺文志》。值得注意的是，《汉志》在"六艺略"诸小序中，将六艺的起源均溯源至古之圣人，如《易》之制作归之于伏羲、文王、孔子，所谓"人更三圣，世历三古"。《书》之起源归之于"河出图，洛出书"，《诗》之起源上溯至商、周，《礼》、《乐》的起源亦上推至黄帝及三代。而《汉志》于"诸子略"各小序中，止将诸子十家分别溯源至官守之学，以儒家出于司徒之官，道家出于史官，阴阳家出于羲和之官，法家出于理官，名家出于礼官，墨家出于清庙之守，纵横家出于行人之

① 关于"哲学的突破"，同参见前揭余英时文。

官,杂家出于议官,农家出于农稷之官,小说家出于稗官,等等。《汉志》将六艺溯源至圣人,将诸子之学追溯到王官,二者之间有着重要的差异。这意味着刘向、刘歆及班固都是将六艺与诸子看作分别有其源头的。[1] 后世如章学诚认为诸子皆源于六艺,将二者并为一源。其说不确。[2]

《汉志》提出的诸子出于王官说,是将诸子某一家与古代某一官相对应,这种做法要面对的困难是,在战国时代,除儒墨显学之外,其余诸子只称子,而非称家。以家概称诸子,始于汉儒,如司马谈《论六家要旨》列儒、墨、名、法、阴阳、道德六家,其所分诸子家数实为《汉志》前驱。《四库全书总目提要》云:"自六经以外立说者,皆子书也。其初亦相淆,自《七略》区而列之,名品乃定。其初亦相轧,自董仲舒别而白之,醇驳乃分。"也就是说,战国诸子本来是很难划分家数的,至汉代才清楚地确立其名品与醇驳。汉儒将诸子分家,不徒为图书之著录,当自有其历史根据,后世的学者也多依据这种家数来看待诸子异同。陈寅恪尝说:"中国古代史之材料,如儒家及诸子等经典,皆非一时代一作者之产物。昔人笼统认为一人一时之作,其误固不俟论。今人能知其非一人一时之所作,而不知以纵贯之眼光,视为一种学术之丛书,或以宗传灯之语录,而断断致辩于其横切方面。此亦缺乏史学之通识所致。"[3]由此来看,将诸子归之于子,与归于家,各有其长短,而汉儒之分别诸子家数,对于辨章学术,考镜源流具有十分独到的意义。

章学诚《校雠通义》云:"古者政教不分,官师合一。有官斯有法,故法具于官;有官斯有书,故官守其书;有书斯有学,故师传其学;有学斯有业,故弟子习其业。官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。"章氏说明了古代官守既是职能部门又各自保有其学术,诸子出于王官是完全有可能的。但是,章氏所说的尚缺少一个环节,在官守之学

---

① 班固之《汉书·艺文志》本于刘向《别录》、刘歆《七略》,故《汉志》所述亦可以视为刘氏之说。

② 参见章学诚《文史通义·诗教》。

③ 参见陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第248页,上海古籍出版社,1980年,上海。

未散之时，并没有私学，但是在官守之学既散之后，当首先演变为私学，然后由私学化生出诸子。诸子之学并不是原封不动的官守之学，从官守之学到诸子之学，中间应该有私学这个必要的过渡。在诸子百家蜂起的时候，官守之学已经逐步散落于民间，变化出了各种各样的私学。原来的王官到了民间之后，广办私学，形成了从春秋"士競于教"的局面。梁启超尝说："孔子以前之教育事业在家塾、党庠、乡序、国学，大率为家族、地方长老所兼领，或国家官吏所主持，私人而以教育为专业者，未之前闻，有之自孔子始。孔子以一布衣，养徒三千，本其'有教无类'之精神，自搢绅子弟以至驵侩大盗，皆'归斯受之'，以智、仁、勇为教本，以《诗》、《书》、执礼、执射、执御为教条，'大小精粗，其运无所不在'。"①孔子是公认的开创春秋私学的代表，但私学不止孔子一家，同时代及其后的私学还当有很多。孔子所办私学的类型是近乎传统学校的，主要以六艺为教。其他的私学可能有各种不同的类型，比如专门教授兵法、术数，以及某种专门职业技能的，如此方能满足新兴的士阶层在教育上的广泛需要。士为私学的主要受教者，当时的士是介乎贵、庶之间的，社会成分复杂，故而是"有教无类"的。

诸子在学到为政的具体知识与技能之后，总是要根据现实之需要而变化其说，使之成为最有现实性的、针对性很强的主张，如《淮南子・要略篇》所说，因齐桓公之图谋霸业，而有管子之书，因齐景公之耽于声色犬马，而有晏子之谏，因韩、晋制度新故相反，而有申子之刑名，因秦孝公之欲吞并诸侯，而有商鞅之法。立政变法成为诸子之学见诸政治的一个显著特点。

诸子出于入仕干禄之目的而求学，在学成之后，必须通过出仕才能实现其理想。如孟子所说："士之失位也，犹诸侯之失国家也。"诸子主要的目标在求取其位，而非著书立说。诸子之著书立说当是比较晚期之学术形式。起初，诸子将其学术概括出扼要的宗旨，以此游说诸侯，意在现实政治，而各家诸子不免有所竞争，就其不同宗旨相互争鸣论辩，皆在所难

① 参见梁启超《先秦政治思想史》第十九章，《饮冰室专集》，第165页。

免，在这种交流的过程中，诸子思想之间也有所区分与融合，逐渐形成了各家学说。这时的诸子学说往往不是针对现实需要而提出的，而是纯粹在思想的论辩中确立的，或者说是为了思想而思想的，这时的诸子学说在观念上更有独立性，理论上则更为完善。诸子之著书立说，主要是这样一种思想活动的成果。

三 诸子活动之时期与中心

依我之见，先秦诸子之学术活动，大略可以分为四个时期。不同时期的诸子学，其学术特性亦有所同异。

其一，道术散与诸子发源时期，其肇始于老子和孔子、邓析。老子、孔子与邓析，均当春秋末，分别为道家、儒家和名家之开创者。老子、孔子、邓析三子可以视为先秦诸子之宗源，其后之诸子，或为此三子之传承流变，或者另有所出，而立学立说必取资于三子。三子之所以为诸子之宗源，首先在于同出于周礼。孔子尊周礼，自不待论。老子为周之守藏史，孔子尝从其问礼。邓析作《竹刑》，为名家之祖，而名家出于礼官。三子皆是因应春秋礼崩乐坏之局，温故而知新，分别开出天道、礼乐、刑名三种可能途径，为诸子百家的进一步发展划定了大范围。老子本周史，因周之乱，离周而去，莫知所终，其学说主要在楚、齐二地流传。孔子主要生活在鲁，而周游列国，其学说传播很广。孔子殁后，鲁、魏一度成为儒家的两个中心。墨家也是从儒家中演变出来。邓析则为郑人，其学说传播于郑及后来的三晋地区。后起之法家与辩者之徒当均与邓析有关。

其二，诸子以学术为政时期。《汉志》尝云诸子“皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术，蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯”。钱穆《先秦诸子系年》亦谓，先秦学术之盛衰不能不归于时君世主之提抑。孔门弟子出仕，起初多任邑宰家臣一类的小官，这些还都是职业性的低级官职，而子贡一出，“存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越”，这已经是基于某种政治理想的，能够影响诸侯立政的政治性的出仕了。孔子之后，儒家在鲁、魏最受重视。鲁穆公时，穆公非常倚重子思，子思等儒家主持鲁国之政，使当时的鲁国政治最能体现儒家理想。

子夏教授于西河，魏文侯从其受经，子夏弟子李克为魏文侯相。三晋由此亦被儒家之教。曾子弟子吴起为魏西河守，后入楚为令尹。至商鞅入秦变法，可以说是诸子为政之典型，亦为此一时期之尾声。

其三，诸子游学各国时期。三家分晋，田氏篡齐之后，战国之世纷乱变迁，士不怀居，诸子不居一地，周游列国，广聚门徒，以学术干诸侯，其上者得为诸侯之卿相，其余者或组成交游团体，为一时显学。这一时期诸子之活动，多沿三晋至齐国一线，尤以齐国之稷下为其枢纽。齐国于稷下汇聚游齐之士的风俗可能由来已久。当齐桓公时，齐有八十游士，徐干《中论》谓"齐桓公立稷下学宫"，稷下已成游士活动之所。稷下为齐都城之西门，齐国为款待来游诸子，故于城门之外开辟公开场所，使来游的诸子们可以聚会一处，讲学辩论，申明主张，待沽于诸侯。不过，齐桓公时虽有稷下，但稷下未必有学宫之立，大约在齐威、宣王时，始于稷下广修学堂，并设客卿之位，以优宠稷下先生。

其四，诸子立说立家时期。孟子亦尝周游列国，终因时君以其说迂阔于事而不能用，故退而与公孙丑、万章之徒著书，成《孟子》七篇。孟子之际遇，可谓反映了当时之大势。诸子游学各国，得到重用者终究是少数，故与其说诸子皆志于行道，居卿相之位，享优渥之禄，不如说鬻学待沽，或者靠教授门徒聊为生计。稷下既散，孟子以外，如荀子、韩非，其他诸子也大多在这一时期形成了本人或本派的著作。此时诸子虽不得尽遂其志，但其学术尚纯粹，九家之分多是就此得以确立。至于其后养士之风起，如齐之孟尝君、赵之平原君、魏之信陵君、楚之春申君、秦之吕不韦，均养客三千以上，声势虽大，而诸子之学已经萎靡不振，杂家之说开始流行。先秦诸子时代就此结束。

以上诸子分期，只是粗略地解释诸子发展之大势，尚不能精确地断以年代，列出表格，将诸子一一纳于其中，各就其位。要全面了解诸子之历史，还应参考其他各家的考证，先得其基本形势，然后才有可能定其细部。

钱穆《先秦诸子系年》考证先秦诸子发展，亦划分出四个时期，并据之分为四卷，钱氏曰：

> 晚周先秦之际，三家分晋，田氏篡齐，为一变。徐州相王，五国继

之，为再变。齐、秦分帝，逮乎一统，为三变。此言夫其世局也。

学术之盛衰，不能不归于时君世主之提抑。魏文西河为一起，转而之于齐威宣稷下为再起，散而之于秦赵，平原养贤，不韦招客为三起。此言夫其学风也。

书分四卷，首卷尽于孔门，相宰之禄，悬为士志，故史之记，流为儒业，则先秦学术之萌茁期也。

次卷当三家分晋，田氏篡齐，起墨子，终吴起。儒墨已分，九流未判，养士之风初开，游谈之习日起，魏文一朝主其枢纽，此先秦学术之酝酿期也。

三卷起商君入秦，迄屈子沉湘。大梁之霸焰方熄，海滨之文运踵起。学者盛于齐魏，禄势握于游仕。于是有白圭惠施之相业，有淳于田骈之优游，有孟轲宋钘之历驾，有张仪犀首之纵横，有许陈之抗节，有庄周之高隐，风发云涌，得时而驾，乃先秦学术之磅礴期也。

四卷始春申平原，迄不韦韩李。稷下既散，公子养客，时君之禄，入于卿相之手，中原之化，遍于远裔之邦。赵秦崛起，楚燕扶翼。然而烂漫之余，渐归老谢，纷披已甚，主于斩伐。荀卿为之倡，韩非为之应。在野有老聃之书，在朝有李斯之政。而邹衍之颉颃，吕韦之收揽，皆有汗漫兼容之势，森罗并蓄之象，然犹不敌夫老荀非斯之严毅而肃杀。此亦时运之为之，则先秦学术之归宿期也。①

钱氏所划分的先秦学术四个时期，是基于对诸子生平年代的细致考证而作的，尽管其所述及的诸子与著作年代，随着学术的推进和新史料的发现，有了相当的改进，但其所规划的诸子发展大势仍基本成立，故此很有参考价值。当然，钱氏的某些固执己见的看法也在其中，比如把老子的年代推后到了战国末，而这一做法牵一发而动全身，对于解说先秦学术的源流来说，无疑会产生重要的影响。

---

① 参见钱穆《先秦诸子系年自序》。

四　关于诸子之记述

在先秦至汉初的文献中，关于诸子的记述颇多，然多为零散之论，将诸子关联在一起加以论述的则不多，可知且常见于征引者有如下几种：

《庄子·天下篇》：

不侈于后世，不靡于万物，不晖于数度，以绳墨自矫而备世之急，古之道术有在于是者。墨翟、禽滑厘闻其风而说之。为之大过，已之大循。作为《非乐》，命之曰《节用》；生不歌，死无服。墨子泛爱兼利而非斗，其道不怒；又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》，文王有辟雍之乐，武王周公作《武》。古之丧礼，贵贱有仪，上下有等，天子棺椁七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无椁，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。未败墨子道，虽然，歌而非歌，哭而非哭，乐而非乐，是果类乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何！离于天下，其去王也远矣。墨子称道曰："昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。"使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跂蹻为服，日夜不休，以自苦为极，曰："不能如此，非禹之道也，不足谓墨。"相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨；以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应；以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。墨翟、禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦以腓无胈胫无毛，相进而已矣。乱之上也，治之下也。虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫！

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民

命,人我之养毕足而止,以此白心,古之道术有在于是者。宋钘、尹文闻其风而悦之。作为华山之冠以自表,接万物以别宥为始;语心之容,命之曰心之行,以聏合欢,以调海内,请欲置之以为主。见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也,故曰上下见厌而强见也。虽然,其为人太多,其自为太少;曰:"请欲固置五升之饭足矣。"先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下。日夜不休,曰:"我必得活哉!"图傲乎救世之士哉!曰:"君子不为苛察,不以身假物。"以为无益于天下者,明之不如已也。以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内,其小大精粗,其行适至是而止。

公而不当,易而无私,决然无主,趣物而不两,不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往,古之道术有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。齐万物以为首,曰:"天能覆之而不能载之,地能载之而不能覆之,大道能包之而不能辩之。"知万物皆有所可,有所不可,故曰:"选则不徧,教则不至,道则无遗者矣。"是故慎到弃知去己,而缘不得已,泠汰于物,以为道理,曰:"知不知,将薄知而后邻伤之者也。"謑髁无任,而笑天下之尚贤也,纵脱无行,而非天下之大圣。椎拍輐断,与物宛转,舍是与非,苟可以免。不师知虑,不知前后,魏然而已矣。推而后行,曳而后往,若飘风之还,若落羽之旋,若磨石之隧,全而无非,动静无过,未尝有罪。是何故?夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理,是以终身无誉。故曰:"至于若无知之物而已,无用贤圣,夫块不失道。"豪桀相与笑之曰:"慎到之道,非生人之行而至死人之理,适得怪焉。"田骈亦然,学于彭蒙,得不教焉。彭蒙之师曰:"古之道人,至于莫之是莫之非而已矣。其风窢然,恶可而言?"常反人,不见观,而不免于魭断。其所谓道非道,而所言之韪不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然,概乎皆尝有闻者也。

以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居,古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。关尹曰:"在己无居,形物自著。其动若水,其静若镜,其应若响。芴乎若亡,寂乎若清,同焉

者和，得焉者失。未尝先人而常随人。”老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷。”人皆取先，己独取后。曰受天下之垢，人皆取实，己独取虚，无藏也故有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧；人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽容于物，不削于人，可谓至极。关尹、老聃乎！古之博大真人哉！

芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。以天下为沈浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。其书虽瓌玮而连犿无伤也。其辞虽参差而諔诡可观。彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平，日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷，今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北越之南是也。泛爱万物，天地一体也。”惠施以此为大，观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之。卵有毛，鸡三足，郢有天下，犬可以为羊，马有卵，丁子有尾，火不热，山出口，轮不蹍地，目不见，指不至，至不绝，龟长于蛇，矩不方，规不可以为圆，凿不围枘，飞鸟之景未尝动也，镞矢之疾而有不行不止之时，狗非犬，黄马骊牛三，白狗黑，孤驹未尝有母，一尺之捶，日取其半，万世不竭。辩者以此与惠施相应，终身无穷。桓团、公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也。然惠施之口谈，自以为最贤，曰天地其壮乎！施存雄而无术。南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠

施不辞而应，不虑而对，徧为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隩矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！

《尸子·广泽篇》：

墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，天子贵均，列子贵虚，料子贵别囿，其学之相非也数世矣而已。皆弇于私也。天、帝、皇、后、辟、公、弘、廓、宏、溥、介、纯、夏、幠、冢、晊、昄皆大也，十有余名而实一也。若使兼、公、虚、均、衷、平易、别囿一实也，则无相非也。

《荀子·非十二子》：

假今之世，饰邪说，文奸言，以枭乱天下，矞宇嵬琐，使天下混然，不知是非治乱之所存者，有人矣。

纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。

忍情性，綦溪利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是陈仲、史鰌也。

不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约，而僈差等，曾不足以容辨异，县君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钘也。

尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反紃察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也。

不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。然而其持之有故，其言之成理，足

以欺惑愚众，是惠施、邓析也。

略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞，而祗敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子弓为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。

若夫总方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰，而告之以大古，教之以至顺，奥窔之间，簟席之上，敛然圣王之文章具焉，佛然平世之俗起焉。则六说者不能入也，十二子者不能亲也。无置锥之地，而王公不能与之争名，在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿以为臣，是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服，六说者立息，十二子者迁化，则圣人之得势者，舜、禹是也。

今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说。如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。

……弟佗其冠，神禫其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。偷儒惮事，无廉耻而耆饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也。

《荀子·天论篇》：

万物为道一偏，一物为万物一偏。愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子有见于后，无见于先。老子有见于诎，无见于信。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。有后而无先，则群众无门。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施。有少而无多，则群众不化。书曰："无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。"此之谓也。

《荀子·解蔽篇》：

昔宾孟之蔽者,乱家是也。墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于势而不知知,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。故由用谓之道,尽利矣;由俗谓之道,尽嗛矣;由法谓之道,尽数矣;由势谓之道,尽便矣;由辞谓之道,尽论矣;由天谓之道,尽因矣。此数具者,皆道之一隅也。夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。曲知之人,观于道之一隅而未之能识也。故以为足而饰之,内以自乱,外以惑人,上以蔽下,下以蔽上,此蔽塞之祸也。孔子仁知且不蔽,故学乱术,足以为先王者也。一家得周道,举而用之,不蔽于成积也。故德与周公齐,名与三王并,此不蔽之福也。

《吕氏春秋·不二篇》:

老聃贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉,关尹贵清,子列子贵虚,陈骈贵齐,阳生贵已,孙膑贵势,王廖贵先,兒良贵后。此十人者,皆天下之豪士也。

《韩非子·显学篇》:

世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨。故孔、墨之后,儒分为八,墨离为三,取舍相反、不同,而皆自谓真孔、墨,孔、墨不可复生,将谁使定世之学乎?

《淮南子·要略篇》:

文王之时,纣为天子,赋敛无度,杀戮无止,康梁沉湎,宫中成市,

作为炮烙之刑，刳谏者，剔孕妇，天下同心而苦之。文王四世累善，修德行义，处岐周之间，地方不过百里，天下二垂归之。文王欲以卑弱制强暴，以为天下去残除贼，而成王道，故太公之谋生焉。

文王业之而不卒，武王继文王之业，用太公之谋，悉索薄赋，躬擐甲胄，以伐无道而讨不义，誓师牧野，以践天子之位。天下未定，海内未辑，武王欲昭文王之令德，使夷狄各以其贿来贡，辽远未能至，故治三年之丧，殡文王于两楹之间，以俟远方。武王立三年而崩，成王在襁褓之中，未能用事，蔡叔、管叔，辅公子禄父，而欲为乱，周公继文王之业，持天子之政，以股肱周室，辅翼成王，惧争道之不塞，臣下之危上也，故纵马华山，放牛桃林，败鼓折枹，搢笏而朝，以宁静王室，镇抚诸侯。成王既壮，能从政事，周公受封于鲁，以此移风易俗。孔子修成、康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。

墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而行夏政。禹之时，天下大水，禹身执虆垂，以为民先，剔河而道九岐，凿江而通九路，辟五湖而定东海。当此之时，烧不暇撌，濡不给扢，死陵者葬陵，死泽者葬泽，故节财、薄葬、闲服生焉。

齐桓公之时，天子卑弱，诸侯力征，南夷北狄，交伐中国，中国之不绝如线。齐国之地，东负海而北障河，地狭田少，而民多智巧，桓公忧中国之患，苦夷狄之乱，欲以存亡继绝，崇天子之位，广文、武之业，故管子之书生焉。

齐景公内好声色，外好狗马，猎射亡归，好色无辨。作为路寝之台，族铸大钟，撞之庭下，郊雉皆呴，一朝用三千钟赣，梁丘据、子家哙导于左右，故晏子之谏生焉。

晚世之时，六国诸侯，谿异谷别，水绝山隔，各自治其境内，守其分地，握其权柄，擅其政令。下无方伯，上无天子，力征争权，胜者为右，恃连与国，约重致，剖信符，结远援，以守其国家，持其社稷，故纵横修短生焉。

申子者，朝昭厘之佐。韩，晋别国也，地墽民险，而介于大国之

间，晋国之故礼未灭，韩国之新法重出，先君之令未收，后君之令又下，新故相反，前后相缪，百官背乱，不知所用，故刑名之书生焉。

秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利。可威以刑，而不可化以善；可劝以赏，而不可厉以名。被险而带河，四塞以为固，地利形便，畜积殷富。孝公欲以虎狼之势而吞诸侯，故商鞅之法生焉。

《史记·太史公自序》：

《易大传》："天下一致而百虑，同归而殊涂。"夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其彊本节用，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。道家使人精神专一，动合无形，赡足万物，其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。

第九章　儒家

一　孔子与儒家的兴起

《汉书·艺文志》云:"儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言。于道为最高。"《汉志》说儒家出于司徒之官是很正确的。按先秦学术总有两源,或出于学校,或出于官守,所谓儒家出于司徒,是说儒家出于司徒所属的学校之官。

古文学家解释《汉志》儒家出司徒之说,每据《周官》。《周官·地官司徒》云:"以乡三物教万民而宾兴之:一曰六德,知、仁、圣、义、忠、和;二曰六行,孝、友、睦、姻、任、恤;三曰六艺,礼、乐、射、御、书、数。"此是大司徒的职文,大司徒所属的学校之官则有师氏、保氏。师氏云:"以三德教国子,一曰至德,以为道本,二曰敏德,以为行本;三曰孝德,以知逆恶。教三行:一曰孝行,以亲父母;二曰友行,以尊贤良,三曰顺行,以事师长。"保氏云:"养国子以道,乃教之以六艺:一曰五礼,二曰六乐,三曰五射,四曰五御,五曰六书,六曰九数。乃教以六仪:一曰祭祀之容,二曰宾客之容,三曰朝廷之容,四曰丧纪之容,五曰军旅之容,六曰车马之容。"司徒下属的师氏、保氏,即为儒家之前身,郑玄《周礼注》释"联师儒"云:"师,诸侯师氏,有德行以教民者;儒,诸侯保氏,有六艺以教民者。"

今文学家解释儒家出司徒,则每据《礼记·王制》。《王制》云:"司徒修六礼以节民性,明七教以兴民德,齐八政以防淫,一道德以同俗,养耆老以致孝,恤孤独以逮不足,上贤以崇德,简不肖以绌恶。"司徒所属的学校之官为乐正,《王制》云:"乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春秋教以《礼》、《乐》,冬夏教以《诗》、《书》。王大子、王

子，群后之大子，卿大夫、元士之适子，国之俊选，皆造焉。”

《王制》司徒所教之六礼、七教、八政与《周官》司徒的六德、六行、六艺不同，乐正所教之“四术”，与保氏“六艺”亦不同。有的学者固执今古文家法者，各据一典而争讼，必是一非一。亦有学者为之通说。孙诒让《周礼正义》曰：“《大戴礼记·保傅篇》云：‘古者，年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉。束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。’案：外舍即小学也。师氏教以德行，保氏教以道艺。学小成而后升于大学，大司乐教之。三官为联事，所教亦互备也。”吕思勉《燕石札记》也说《周官》所述是小学及乡校的科目，《王制》所述是大学的科目。[①] 从春秋时儒家的言行看，儒家学术的范围出入于《周官》司徒与《王制》司徒之间，唯据其中一者则不能概全。从儒家的传习看，保氏“六艺”与乐正“四术”均在其大范围内，均是儒家学术的来源与基础。

《汉志》说儒家宗师仲尼，也是很正确的，在孔子之前，虽有所谓师儒，但尚没有所谓儒家，儒家自孔子始。孔子一生学术大致可分早年、中年、晚年三期，由此三期的学术变化可见出儒家学术的逐次形成。

孔子早年所学，主要是保氏“六艺”。《史记·孔子世家》云：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”此处所说礼容，即是保氏“六艺”及“六仪”。《论语·子罕》云：“子曰：吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”可见孔子于“六艺”的各种科目均很精通。孔子年少的时候即以知礼闻名乡里，不过其所学亦属有限。《论语·八佾》云：“子入太庙，每事问，或曰：‘孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也。’”则孔子于太庙之礼并不是很熟悉。钱穆《孔子传》说孔子之所以每事问，是因为其时鲁太庙中有种种不合礼之礼，孔子说“是礼也”，是反问辞，意思是“这就是礼吗?”钱氏所论过于臆断，《论语》中每记孔子斥三家非礼，但未见斥鲁君的例子。春秋时，其他国家使鲁，每称鲁国保存周礼最多，如果连鲁太庙中都是非礼之礼，又如何说周礼尽在鲁呢？孔子所学主要是乡校之礼，于大学之礼初未尽知，所以不熟悉太庙之礼，亦在情理。孔子于礼

---

① 参见吕思勉《六艺》，《燕石札记》，商务印书馆，1937年，上海。

亦是逐渐博学的。孔子年三十许,在鲁已以知礼著名。据钱穆考证,其实孔子年三十许已经开始授徒。最初从学孔子的弟子,可以考其年龄的有:秦商,鲁人,少孔子四岁;颜无繇,鲁人,少孔子六岁;冉耕,鲁人,少孔子七岁;仲由,卞人,少孔子九岁;漆雕开,鲁人,少孔子十一岁;闵损,鲁人,少孔子十五岁。① 而其所教授的科目当为"六艺",而尤以礼为主。《史记·孔子世家》云:"鲁大夫孟厘子病且死,诫其嗣懿子曰:'孔丘圣人之后,灭于宋,其祖弗父何始有宋而嗣,让厉公。及正考父佐戴武宣公,三命兹益恭,故鼎铭云:一命而偻,再命而伛,三命而俯,循墙而走,亦莫敢余侮,饘于是,粥于是,以糊余口。其恭如是。吾闻圣人之后,虽不当世,必有达者。今孔丘年少好礼,其达者欤?吾即没,若必师之。'及厘子卒,懿子与鲁人南宫敬叔往学礼焉。"孟厘子卒于昭公二十四年,其时孔子三十四岁。孟懿子与南宫敬叔于此时从游于孔子。

《左传》昭公二十五年记鲁昭公伐季氏,不克,奔齐,鲁乱。《史记·孔子世家》云是年孔子亦适齐,为高昭子家臣。又记孔子于齐与齐太师语乐,闻《韶》音,学之,三月不知肉味。孔子居齐年数,有七年与一年两说。《史记·孔子世家》在孔子自齐返鲁后云:"孔子年四十二,鲁昭公卒于乾侯,定公立。"若以此年为孔子返鲁之年,则孔子居齐七年。孔子在鲁国没有国君,三桓专政期间没有返鲁,始终从昭公活动于齐、晋之间,至昭公卒,定公立,鲁国重有国君之后始返鲁。此一说后人多疑之,江永《乡党图考》云:"昭二十七年,吴季札聘上国,反于齐,子死嬴博间,而夫子往观葬,盖自鲁往观,嬴博间近鲁境也。然则在齐不过一年耳。"按孔子观葬可自鲁亦可自齐,不能以道里远近而定必为自鲁,且嬴博为齐地,孔子在齐恰好得预此事。司马迁记孔子言行,凡孔子在鲁,多记其对时政的评论,而自昭公二十五年至定公五年,未记一事,此一时期,鲁国混乱,若孔子在鲁,不容一言不发。《论语》子禽尝曰:"夫子至于是邦也,必闻其政。"孔

---

① 参见钱穆《孔子传》附《孔子年表》及李零《丧家狗——我读<论语>》附录之"弟子表",钱氏以《左传》昭公二十年记"琴张往吊"事,据此断定孔子收徒不晚于此时。又李氏表中以此时为孔子第一期收徒,所记为可以考年者,不能考年者还当有一些弟子。《孔子传》,东大图书公司,1987 年,台北;《丧家狗——我读<论语>》,山西人民出版社,2007 年,太原。

子在齐，齐景公问政于孔子，孔子对曰："君君、臣臣、父父、子子。"景公曰："善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，虽有粟，吾得而食诸?"他日又复问政，孔子曰："政在节财。"景公悦。孔子必先知齐政之得失，乃能有针对性的提出主张。《左传》昭公二十九年记孔子就晋铸刑鼎一事发表过议论，谓"晋其亡乎？失其度也"云云。孔子对于齐、晋之政关切如此，如其在鲁，必有所言。所以还当以《史记·孔子世家》所记为是。

孔子在齐，于礼乐有所进焉。鲁昭公奔齐，齐景公唁公于野井，其间举行的礼仪隆重，孔子曰："其礼与其辞足观矣。"又与齐太师语乐，闻《韶》，及往观吴季札长子之丧礼，所闻见者均为高等之礼乐，所谓大艺、大节。孔子之于礼乐也是逐渐臻于大成的。

孔子自齐返鲁后还有一项重要活动，即适周问礼。《史记·孔子世家》记此事的文字疑有错乱，须加以辨证才能理清时间。《史记·孔子世家》曰："鲁南宫敬叔言鲁君曰：'请与孔子适周。'鲁君与之一乘车，两马，一竖子，俱适周问礼。"阎若璩《四书释地续》云："《孔子世家》载适周问礼于老子，在昭公二十年，而孔子年三十。《庄子》云孔子年五十一，南见老聃，是为定公九年。《水经注》云孔子十七适周，是为昭公七年。《索隐》谓孟僖子卒，南宫敬叔始事孔子，实敬叔言于鲁君，而得适周，则又为昭公二十四年。四说者宜何从？余曰：其昭公二十四年乎？盖《曾子问》孔子曰：'昔者吾从老聃助葬于巷党，及堩，日有食之。'惟昭公二十四年夏五月乙未朔，日有食之，恰入食限，此即孔子从老子问礼时也。"梁玉绳《史记志疑》云："敬叔生于昭十一年，当昭七年，孔子年十七时，不但敬叔未从游，且未生也。若昭二十四年，孔子年三十四时，不但僖子方卒，敬叔未能出门从师，且生才十四岁，恐亦未见于君，未能至周，而明年昭公即逊于齐，安所得鲁君请之？此皆当缺疑之事，必欲求其年，则庄子五十一之说庶几近之。"梁氏非昭公七年、昭公二十四年孔子适周之说为是，其说定公九年则稍失，定公九年孔子为中都宰，其年适周似乎不太可能。孔广森《经学卮言》云："子在周时，《家语》有刘文公论圣人之语。定公四年，文公即卒，元二两年，未没昭公之丧，访乐苌宏，又非攸宜。前后推校，则适周其在定公三年欤?"依阎若璩说，孔子适周在昭公二十四年，依孔广森说，则在定公三年，这两个时间一在孔子适齐前，一在孔子适齐后。我以为，孔

子适周之年虽当存疑,但孔子适周之事不宜轻易否定,且孔子适周,恐怕非止一次。孔颖达《春秋左氏传正义》云:"《严氏春秋》引《家语·观周篇》云:孔子将修《春秋》,与左邱明乘,如周观书于周史,归而作《春秋》之经,邱明为之传,共相表里。"据此可知孔子晚年周游列国而后返鲁,又尝与左邱明一同适周,此为与携南宫敬叔适周为不同的第二次适周。

无论孔子适周问礼在适齐之前,还是适齐之后,对于孔子来说,适周与适齐都是他进一步学习礼乐的必要过程之后,经由此过程之后,孔子之学转入中年阶段。《史记·孔子世家》记此孔子适周,当在"孔子不仕,退而修《诗》、《书》、《礼》、《乐》"之前,其云"孔子自周反鲁,弟子稍进益焉",与"弟子弥众,至自远方,莫不受业焉",两句正好相应。孔子四十二岁归鲁,至五十一岁出仕,此十年间主要以教育为主,而其教育的内容亦与早期相较有了变化。孔子早期授徒,以"六艺"为教,至此又以"四术"为教。孔子所以能教以"四术",必定与适周、适齐之事有关,孔子此前虽未必不知"四术",然既得以适齐观礼,适周问礼,广征文献,实为孔子以"四术"教授准备了充分的条件。

孔子教授"四术",其次序同于《王制》所记之大学制度。《大戴礼记·卫将军文子》记文子曰:"吾闻夫子之施教也,先以《诗》。"《论语·泰伯》孔子曰:"兴于《诗》,立于《礼》,成于《乐》。"亦说《诗》在先,《礼》、《乐》在后。《论语·述而》云:"子所雅言《诗》、《书》,执礼。"则《诗》、《书》并称,均在《礼》、《乐》之前。《诗》、《书》可以讲诵,《礼》、《乐》必须习艺,二者是轮流讲习的。孔子归鲁之后招收之弟子,年龄上比较整齐,大体与孔子相差三十岁左右,以孔子四十二岁归鲁,其新招收的这批学生,恰好都是十二、三岁的适龄学童。如冉雍,鲁人,少孔子二十九岁;冉求,鲁人,少孔子二十九岁;宰予,鲁人,少孔子二十九岁;商瞿,鲁人,少孔子二十九岁;梁鳣,齐人,少孔子二十九岁;颜回,鲁人,少孔子三十岁;巫马施,鲁人(一说陈人),少孔子三十岁;高柴,卫人(一说齐人),少孔子三十岁(一说少四十岁);宓不齐,鲁人,少孔子三十岁;端沐赐,卫人,少孔子三十一岁。

定公九年,孔子为中都宰,一年,由中都宰为司空,由司空为大司寇。孔子为政四年,定公十三年去鲁适卫,开始周游列国。而周游之际或偶为

仕，主要仍以教育为事。弟子多人从游，颠沛之间，讲习不辍。在这个过程中招收的弟子，前面的弟子大体与孔子相差四十岁左右，最后的弟子则与孔子相差五十岁左右。如原宪，鲁人（一说宋人），少孔子三十六岁；樊须，齐人（一说鲁人），少孔子三十六岁；澹台灭明，鲁人，少孔子三十九岁；陈亢，陈人，少孔子四十岁；公西赤，鲁人，少孔子四十二岁；有若，鲁人，少孔子四十三岁；卜商，卫人，少孔子四十四岁；言偃，吴人（一说鲁人），少孔子四十五岁；曾参，鲁人，少孔子四十六岁；颜幸，鲁人，少孔子四十六岁；颛孙师，陈人（一说鲁人），少孔子四十八岁；冉孺，鲁人，少孔子五十岁；曹卹，少孔子五十岁；伯虔，少孔子五十岁，公孙龙，楚人（一说卫人），少孔子五十三岁；颜高，鲁人，少孔子五十岁；叔仲会，晋人，少孔子五十岁；司马耕，宋人，先孔子卒。

鲁定公十三年，孔子由鲁适卫，开始了长达十四年的周游列国。孔子周游期间尝仕于卫，多数时候还是教授弟子。哀公十一年，孔子六十八岁，始返鲁。孔子返鲁后，不复求仕，《史记·孔子世家》记孔子返鲁后有编《书》、删《诗》、序《易》、作《春秋》数事。其中《诗》、《书》等是孔子中年以来一直传授的经典，《易》与《春秋》则属孔子的晚年学术。《论语·述而》云："加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"则孔子学《易》盖在五十岁以后。哀公十四年，春狩获麟，孔子由是作《春秋》，则《春秋》之作更在学《易》之后。《易》与《春秋》是大学"四术"之外的两经，是孔子晚年所自治，并不是用来传授弟子的，而弟子于孔子殁后得孔子之书，遂将此两经加入到"四术"中，于是乎足成"六经"。孔子以后的儒家学术即以"六经"为基本范围，不同于孔子在世时尚有早、中、晚三变。儒家之学自此宗师孔子，"游文于六经之中，留意于仁义之际"，不复见司徒官守的旧貌了。

二　孔门弟子四向

《史记·儒林传》云："自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。故子路居卫，子张居陈，澹台子羽居楚，子夏居西河，子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。"这是说孔子卒后，弟子星散，以其受业情况

与才具专长，皆有所发展。孔子在世时，孔门弟子已各显其长。《论语·先进》云：

子曰："德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有，季路；文学：子游、子夏。"

又《大戴礼记·卫将军文子》记子贡述孔门弟子之行云：

夙兴夜寐，讽诵崇礼，行不贰过，称言不苟，是颜渊之行也。

在贫如客，使其臣如藉，不迁怒，不探怨，不录旧罪，是冉雍之行也。

不畏强御，不侮矜寡，其言曰性，都其富哉，任其戎，是仲由之行也。

恭老恤孤，不忘宾旅，好学省物而不懃，是冉求之行也。

志通而好礼，摈相两君之事，笃雅其有礼节也，是公西赤之行也。

满而不满，实如虚，通之如不及，先生难之，不学其貌，竟其德，敦其言，于人也，无所不信，其桥大人也？常以皓皓，是以眉寿，是曾参之行也。

业功不伐，贵位不善，不侮可侮，不佚可佚，不敖无告，是颛孙之行也。

学以深，厉以断，送迎必敬，上友下交，银手如断，是卜商之行也。

贵之不喜，贱之不怒，苟于民利矣，廉于其事上也，以佐其下，是澹台灭明之行也。

先成其虑，及事而用之，是故不忘，是言偃之行也。

独居思仁，公言言义，其闻之《诗》也，一日三复，白圭之玷，是南宫縚之行也。

自见孔子，入户未尝越屦，往来过人不履影，开蛰不杀，方长不折，执亲之丧，未尝见齿，是高柴之行也。

上述十二条记述，当然不是子贡亲见亲言，应该是战国儒家对孔门弟

子的评论。

孔子殁后，孔门弟子的分化情况可知者，有两种记述，一为《荀子·非十二子》，其称有思孟之儒、子张之儒、子夏之儒、子游之儒。二为《韩非子·显学篇》，则称有子张之儒、子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、孙氏之儒、乐正氏之儒。荀子、韩非虽为师弟，但所说不同。崔述《洙泗考信录》云："《春秋传》多载子路、冉有、子贡之事，而子贡尤多，曾子、游、夏皆无闻焉。《戴记》则多记孔子殁后曾子、游、夏、子张之言，而冉有、子贡罕有论者。盖圣门中子路最长，闵子、仲弓、冉有、子贡则其年若相班者。孔子在时，既为日月之明所掩，孔子殁后，为时亦未必甚久。而子贡当孔子世已显名于诸侯，仕宦之日既多，讲学之日必少，是以不为后学所宗也。若游、夏、子张、曾子，则视诸子为后起，事孔子之日短，教学者之日长，是以名言绪论多见于孔子殁后也。"崔氏所论甚合情理，也与荀子所述吻合。韩非所说，当是七十子后学更进一步的分化。按孔子卒后，弟子各立门户，均以教授为业，而其中最著名者即是曾参、子张、子夏、子游四家，战国儒家的主要传统即从此四家滥觞。

孔子殁后，曾参居武城。罗焌《诸子学述》综考曾子弟子，计有子思、乐正子春、阳肤、单居离、公明仪、公明高、子襄、沈犹行、公明宣、吴起，曾参子元、华、申亦承家学。① 曾参之传授，令人怀疑者为子思师曾子一事。章太炎、钱穆均辨子思师曾子为非。不过，子思是否师曾子，不妨碍曾子、子思学术上之近似。唯《孟子·离娄篇》记曾子居武城，有越寇，曾子不去事，及子思居卫，有齐寇，子思不去事，孟子云："曾子、子思同道。曾子师也，父兄也；子思臣也，微也。曾子、子思易地而皆然。"此段文字中，虽不确指曾、思有师弟关系，但其称父兄，则关系之密切亦可见。曾子虽年少，但其辈分同于伯鱼，子思以师礼事之，并不为过。又据《孔丛子》所载，曾子之子曾申，子张之子申详曾从子思问学。若《孔丛子》所说为实，可见子思在孔子弟子中的特殊地位，因子思为孔子之孙，故虽然子思是七十子的晚辈，但只是以父兄、师友待之。曾申、申详与子思同辈，却以师礼事子

① 参见罗焌《诸子学术》"曾子弟子考"，第134～137，商务印书馆，1935年，上海。

思。明此可知子思师曾子一事虽阙疑难定，但曾子、子思出于一系基本上可以信从。

子思受曾参之学，经再传又至孟子，而思、孟之关系亦为学者怀疑，但《荀子·非十二子》即云"子思唱之，孟轲和之"，《史记·孟子传》、《汉书·艺文志》、赵岐《孟子题辞》、应劭《风俗通》等均说子思、孟子相传，当无可疑。有学者辨曾子、子思、孟子思想上颇有不同。此亦在情理，一者曾子、子思为父兄、师友，子思不必尽承曾子之学；孟子又为子思再传，传承中容有变化。二者孔门弟子中曾子、子思、孟子均各有子书，是孔门各派中最近诸子学术者，而诸子著书，自然要伸张已说。旧说曾子作《孝经》，则曾子之学以述孔子之旨为本，重仁德过于重礼乐，而孔门中仁德之学每出于《诗》、《书》，德行之首颜氏，即以传《诗》为道。曾子时言孝，尚在礼的范围内，也即是说其学术仍同七十子一样，以礼为转移。至子思、孟轲，则少言《礼》、《乐》，多言《诗》、《书》，是以《诗》、《书》为主要经典。《荀子·非十二子》云："略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见博杂，往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祗敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。"即是思、孟之学的特点。

孔子殁后，子张居陈，亦教授弟子，但弟子唯知有公明仪一人，亦事曾子。《荀子·非十二子》云："弟佗其冠，神禫其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。"《儒效篇》云："缪学杂举，不知法后王而一制度，不知隆礼义而杀《诗》、《书》。其衣冠行伪已同于世俗矣，然而不知恶；其言议谈说已无异于墨子矣，然而明不能别。"这样的儒者，郭沫若《十批判书》说即是指子张之儒。① 从其文中可知，一者子张之儒以《诗》、《书》为本，效法舜、禹，这一点近于曾子与思、孟；二者其言议谈论与墨子相近。子张之儒与曾子、思孟之儒关系比较密切，此可从几事知之，一是《礼记·檀弓》云："子张死，曾子有母之丧，齐衰而往哭之。"可知曾子、子张在孔子殁后多有来往。二是曾子弟子公明仪师子张，子张子申详师子思，两家弟子学问互

① 参见郭沫若《儒家八派的批判》，《十批判书》，《郭沫若全集》历史编二，人民出版社，1982年，北京。

通。三是子思、曾申、申详等人并侍鲁穆公，在鲁穆公时，子张与曾子弟子并显于鲁。至于子张近墨，可从两方面看，一方面子张近墨主要是行为上的，如《卫将军文子》所说的颛孙之行，孔子尝以子张为过，又谓子张之仁为大，仁大则近于兼爱；另一方面，墨子本学儒术，是从儒家变化出来的，在孟子之前，儒、墨未必势同水火。《庄子·盗跖篇》记子张之言曰："仲尼、墨翟，穷为匹夫，今谓宰相曰：子行如仲尼、墨翟，则变容易色称不足者，士诚贵也。故势为天子，未必贵也；穷为匹夫，未必贱也；贵贱之分，在行之美恶。"则是将孔子与墨子并尊的。

孔子殁后，子夏居西河，以传授经艺为业。子夏之学下传盖分两支，一支为儒家经学，先秦六经传授多与子夏有关，旧传《诗》、《礼》、《易》、《春秋》均有子夏所传的支派。[①] 一支为子学，其思想十分复杂。子夏弟子有魏文侯、李克、吴起、田子方、段干木、禽滑厘等人。子夏传授经艺，拘于经典，本人并无子学思想，故其对弟子的影响，往往是随弟子之所学而变，并不成统一之学派，如魏文侯、李克、吴起，从师子夏前均有所学，为子夏经艺感染，逐成有法家特色的儒家，或云有儒家特色的法家。田子方、段干木后为庄子之徒所宗，禽滑厘转为墨家巨子。子夏之儒主要以魏文侯礼贤而显于三晋。《荀子·非十二子》云："正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。"《儒效篇》云："逢衣浅带，解果其冠，略法先王而足乱世术。"这样的儒者，郭沫若说是子夏之儒。[②] 荀子所非，与魏文侯之伦的作为，显不相应，所非者当是子夏之后的传经之儒。汪中《荀卿子通论》谓荀子之学出子夏，此一说，根据即在子夏传经，荀子亦传经，汉儒上溯传统，多将子夏与荀子接为首尾。其实荀子的经学与子夏不同，孔子弟子通六经者七十二人，后儒自不必非从子夏处受经。荀子之子学，有受魏地儒法家影响的痕迹，但在经学上，则主要受教于鲁地儒师，并不一定出于子夏。所以荀子诟病子夏传经之儒。

孔子殁后，子游亦居鲁，但弟子无考。子游与子夏于孔门弟子中，并

---

① 参见刘师培《经学传授考》。

② 参见前揭郭沫若文。

以文学见长，其学术以《礼》、《乐》为上。[1]《荀子·非十二子》云："偷儒惮事，无廉耳而嗜饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也。"《儒效篇》云："呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委积足以揜其口，则扬扬如也。随其长子，事其便辟，举其上客，亿然若终身之虏而不敢有他志。"这样的儒者，郭沫若说是子游之儒。子游之儒以《礼》、《乐》为学术之本，这一点上与荀子一致，似乎荀子不当诟骂子游之儒。荀子对子游的态度是复杂的，一方面，子游以《礼》、《乐》为本，荀子以此推重子游，《非十二子》中有一例将仲尼、子游并称。另一方面，子游之儒虽然重视《礼》、《乐》，但在荀子看来德行上很差，故又非之。或者在荀子眼中，子游与子游之儒又有不同，其所非者只是子游后学，于子游本人并无诋毁，也有这种可能。一般的考察《荀子》中的称引情况，荀子对七十子之徒是尊敬的，如其尊曾子而非思、孟，其斥子夏之儒，也不是确指子夏本人而言。但荀子既非子游氏之儒，其学不出子游之儒是可以认定的。

荀子的师承问题，学者争论纷纭，向来没有定说。从《荀子》一书多处将仲尼、子弓并称，十分推重子弓来看，或许子弓是荀子学术的源头。而子弓是谁呢？一说是孔子弟子仲弓，一说是商瞿弟子馯臂子弓。仲弓在四科中属德行，未闻其传授弟子，且《荀子》中未引仲弓一言。馯臂子弓则为孔子再传弟子，荀子将他与孔子并称，似显不太恰当。郭沫若是认为子弓为馯臂子弓的，其理由是馯臂子弓是传《易》的，而荀子是先秦儒家中唯一谈到《易》者。郭氏之说倒启发了我的一个猜测，我以为子弓或许即是子贡，弓为贡的假借或简写。子贡或作子赣，贡、赣、弓古音均属见纽，一声之转。[2] 孔子殁后，子贡居齐，后世学者多云子贡主要致力于政事，并未传学术。今马王堆帛书《易传》中有记孔子与子贡论《易》的文字，则子贡确曾传学，而所传学又恰是《易》。今人李学勤《周易经传溯源》认为，马

---

① 子夏、子游之擅文学，当为礼乐之学。章太炎《文学总略》云："古之言文章者，不专在竹帛讽咏之间。孔子称尧舜'焕乎其有文章'，盖君臣朝廷尊卑贵贱之序，车舆、衣服、宫室、饮食、嫁娶、丧祭之分，谓之文；把风从律，百度得数，谓之章。文章者，礼乐之殊称矣。"游、夏之文学，即是指此类文章之学。

② 据郭锡良《汉字古音手册》：贡，见东；赣，见侵；弓，见蒸。按"贡"与"赣"，音义皆通，以"弓"为"贡"之借字，尚无充足证据，故只是一个猜想。

王堆帛书《周易》系统可能与荀子有关。[①] 如此则帛书《易传》当也传自荀子,其中记载了孔子与子贡论《易》。《荀子·宥坐》以下诸篇,多引子贡事迹,这是先秦诸子中少有的。荀子十五游于齐,可能在齐受到子贡后学的影响,子贡在孔子弟子中的地位,足以与孔子并称,荀子由是遥尊子贡,并非没有可能。

概括地说,孔子殁后,自春秋末至战国的儒学略有以下几个发展阶段:

一为七十子时期,七十子编定《论语》,尊孔子为圣人,孔门弟子四向而传授经艺,并引导出不同倾向之儒家子学。

二为魏文侯与鲁穆公时期,以魏文侯为中心,因子夏教授于西河而形成了一个有法家特色的儒家团体;以鲁穆公为中心,因子思主鲁政,而团结了鲁地之儒家。

三为孟子时期,儒家诸子游学各国,著书立说,与百家争鸣,其中思、孟一脉儒家尤其得以发扬,形成了所谓《诗》、《书》派。

四为荀子时期,其学术转崇《礼》、《乐》,形成所谓《礼》、《乐》派,[②]以传述经典为主,集战国儒家之大成。

孔门之发展大抵如此。

三 《汉志》著录儒家诸子

《汉书·艺文志》著录儒家诸子,首列《晏子》八篇。以《晏子》入儒家,始于刘歆《七略》。《史记·管晏列传》注引《七略》云:"《晏子春秋》七篇在儒家。"孙星衍《晏子春秋序》云:"《晏子》八篇,见《艺文志》。后人以篇为卷,又合《杂》上下二篇为一,则为七卷,见《七略》及隋、唐《志》。宋时析为十四卷,见《崇文总目》。实是刘向校本,非伪书也。《晏子》文最古质,疑出齐之《春秋》,即《墨子·明思篇》所引。婴死,其宾客哀之,

① 参见李学勤《周易经传溯源》"荀子一系的《易》学",长春出版社,1992年,长春。

② 将孔门后学大致划分为《诗》、《书》派与《礼》、《乐》派,主要是基于孟子与荀子之间的异同,其说见于本田成之《中国经学史》,中华书局,1942年,上海。

集其行事成书。虽无年月,尚仍旧名。凡称子书,多非自著,无足怪者。”孙氏所论为多数学者信从。《晏子》之成书时间,一说出战国后期,一说秦汉之际,一说为汉后伪书。银雀山竹简本《晏子》出后,汉后伪书说不攻自破。高亨《〈晏子春秋〉的写作年代》比较了《晏子》和《古文琐语》、《墨子》、《荀子》、《吕氏春秋》,证明《晏子》作于战国时。又认为《晏子》文字上较《荀子》、《吕氏春秋》为古典,其所记相同事迹,乃是后二书抄《晏子》,据此可知《晏子》成书的下限约在《荀子》及《吕氏春秋》成书之前。《晏子》书中称“晏子卒后十有一年”,则《晏子》不是晏子本人所作至明。又记盆成括事,该人亦见《孟子·尽心》,是与孟子同时。黄云眉《古今伪书考补证》认为《晏子》内篇中景公问吾欲观于转附、朝舞一章,是抄《孟子·梁惠王》,则其成书当在《孟子》之后。以高亨所举《古文琐记》与《晏子》同记景公伐宋未果事,《古文琐记》云景公至曲陵,梦短丈夫,晏子说为尹伊,谏景公退兵,景公从之,遂不果伐宋;《晏子》则云景公至泰山,梦二丈夫,占梦者说是泰山之神,晏子说为汤和尹伊,景公不从晏子散兵之谏,又进,则鼓毁将殪,景公于是才退兵,不果伐宋。从两书记载看,《古文琐记》简朴,《晏子》则有演义成分,当是《晏子》抄《古文琐记》。《古文琐记》是魏襄王用来殉葬之物,则此年代亦可作为《晏子》成书的约略上限。《史记》将管仲、晏婴并为一传,显然是将两人视为一类人物,而《七略》将《晏子》入儒家,后人多谓其不类。至《四库总目提要》则改入史部传记类,不复列在子部。

《子思》二十三篇,旧题子思撰。《史记·孔子世家》云:“子思作《中庸》。”郑玄《礼记目录》于《中庸》下云:“孔子之孙子思伋作之,以昭明圣祖之德。”则汉儒皆以为《礼记》中的《中庸》为子思作。《隋书·音乐志》引沈约云:“《礼记·中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》,皆取《子思子》。”依沈约说,则《中庸》等四篇均是子思作。《子思》二十三篇中以此四篇最为信实,而其他篇目已不可考。汉末《孔丛子》出,谓子思撰《中庸》之篇,有四十九篇之多,较《汉志》多出二十六篇,但实际上《汉志》之后的历代目录均未著录过四十九篇本的《子思子》。《隋书·经籍志》著录《子思子》七卷,当是《汉志》二十三篇本的改订。《子思子》一书必非子思全著,这一点可以肯定。晁公武《郡斋读书志》云:“《子思子》七卷,载孟轲问牧民

之道何先,子思曰:‘先利之。’”子思与孟子年岁不相及,无二人问答的可能。记此事之篇必晚出于孟子,对思、孟经历已有所不详,则《子思子》之完全成书当在孟子以后的较长时期中。当然,不排除其中有早成之篇,若《中庸》一篇是否出子思,即争议颇多。《中庸》中即有“今天下车同轨,书同文,行同伦”之语,其出秦统一天下以后无疑。或许源于于《汉志》所著录的古文《记》百十三篇而被编入《礼记》的《中庸》篇,是秦汉儒家据《子思子》中的《中庸》篇又有所整理,故混入了秦汉时的文字。我们已知《子思子》一书的成书年代也大致在战国晚期,或者与《记》百十三篇形成的年代大致相当。《表记》、《坊记》、《缁衣》等亦同此例。

《曾子》十八篇,旧题曾参作。晁公武《郡斋读书志》云:“《隋志》:《曾子》二卷,目一卷。《唐志》:《曾子》二卷。今此书亦二卷,凡十篇,盖唐本也。视汉亡八篇,视隋亡目一篇。考其书已见于《大戴礼》,世人久不读之,文字谬误为甚。”据晁氏说,《汉志》著录的《曾子》十八篇中有十篇同于《大戴礼记》,其目为《曾子立事》、《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》、《曾子制言上》、《曾子制言中》、《曾子制言下》、《曾子疾病》、《曾子天圆》。此十篇记录曾子与弟子公明仪、乐正子春、单居离、曾元、曾华之徒论孝之言。《大孝篇》又记乐正子春与弟子语,则这十篇也不是曾子自著,是弟子或再传、三传弟子所录。按凡在《记》百十三篇内的篇什,或许其学术思想渊源可以上溯,但其写成,均在战国晚期至秦汉之际,此前论《礼记》节已辨,不复赘述,若《子思》四篇,《曾子》十篇,均是在《记》百十三篇形成的时期内形成的。

七十子传学,本来均不著书,其所传经艺与所传孔门之微言大义,密而不可分。七十子后学,渐分为传经之儒与诸子之儒,诸子之儒皆是以显白的方式传授,至二传三传后逐渐形成学派特色,弟子乃追记师言,著成篇什。除曾子、子思外,《汉志》著录的《漆雕子》十三篇(孔子弟子漆雕启后),《宓子》十六篇(名不齐,字子贱,孔子弟子),《景子》三篇(说宓子语,似其弟子),《世子》二十一篇(名硕,陈人也,七十子之弟子),《魏文侯》六篇,《李克》七篇(子夏弟子,为魏文侯相),《公孙尼子》二十八篇(七十子之弟子),《芈子》十八篇(名婴,齐人,七十子之后),均属此类。七十子之后,大约到了孟子的时代,儒家诸子才开始自己著书立说。

若《孟子》一书,则可视为代表孟子一人一时的著作。《史记・孟轲传》云:"孟子与万章之徒序《诗》、《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。"《孟子》一书文字笔法统一,似出一人之手,当即孟子所述,弟子万章、公孙丑等编定。《汉志》著录《孟子》十一篇,赵岐《孟子题辞》云:"七篇二百六十一章,三万四千六百八十五字。又有《外书》四篇,《性善》、《辨文》、《说孝经》、《为正》,其书不能宏深,似非《孟子》本真也。"今《孟子外书》四篇已佚。《孟子》一书在先秦诸子书中地位显要,汉初立诸子传记博士,立有《孟子》博士,至汉武帝罢诸子传记后,始不立学。虽然如此,《孟子》较其他诸子仍显得重要,汉人著作奏疏,往往引用,《盐铁论》引《孟子》与六经并列,汉赵岐作《孟子章句》,此外汉儒刘向、程曾、高诱、郑玄、刘熙并注《孟子》。①

《汉志》著录《孙卿子》三十三篇,孙卿即荀卿,此书亦属荀子一人一时的著作。《史记・荀卿传》云:"荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道,而营于巫祝,信禨祥。鄙儒小拘,如庄周等,又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴衰,序列著数万言而卒。"是《荀子》一书成于荀子晚年。刘向《叙录》云:"所校雠中《孙卿书》,凡三百二十二篇,以相校,除复重二百九十篇,定著三十二篇。"可知刘向以前《荀子》一书有多种篇目不同的本子,若以每种三十篇计,似有十种以上,足见《荀子》一书流传颇广。至刘向将各本对校,去掉重复,始定为三十二篇,《汉志》云三十三篇,当是传写之误。这三十二篇中,多数为荀子自著,梁启超《汉志诸子略考释》认为《君子》、《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》七篇,不出荀子之手,是后学附益。郭沫若《十批判书》认为《仲尼》亦是弟子杂录。如此则有八篇晚出,其余可信为荀子所作。荀子对汉儒影响颇大,其影响途径不同于《孟子》以诸子得立博士,而是《荀子》各篇多被吸收在汉初之经学传记之中,大、小戴《礼记》中有很多内容与《荀子》有重叠,当同属一个学术传统。

---

① 《孟子》汉注今存《孟子赵岐注》十四卷,其余各家汉注则有清人辑本,马国翰辑有程曾《孟子程氏章句》一卷,刘熙《孟子注》一卷,郑玄《孟子郑氏注》一卷,高诱《孟子高氏章句》一卷;王仁俊辑有刘向《孟子刘中垒注》一卷,等等。

《汉志》著录《陆贾》二十三篇,《汉书·陆贾传》云:“陆贾,楚人,凡著十二篇,号其书曰《新语》。”可知《汉志》二十三篇中有十二篇是陆贾的《新语》,其余十一篇已不可考。《新语》一书,本单行。梁《七录》云:“《新语》二卷,陆贾撰。”《隋志》、《唐志》均同。但宋时《新语》一书曾一度稀见。王应麟《汉志考证》云:“今有《道基》、《杂事》、《辅政》、《无为》、《资质》、《至德》、《怀虑》七篇。”严可均云:“此书盖宋时佚而复出,出而不全。至明弘治间,莆阳李廷梧字仲阳,得十二篇足本刻之。《群书治要》载有八篇,其《辨惑》、《本行》、《明诫》、《思务》四篇,皆非王伯厚所见,而与明本大致相合。《文选》张协《杂诗》注引‘建大功于天下者,必垂名于万世也’,古诗《行行重行行》注引‘邪臣之蔽贤,犹浮云之障日月’,今在《辨惑》篇。王粲《从军诗》注引‘圣人承天威,承天功,与之争功,岂不难哉!’今在《本行》篇。《意林》所载‘众口毁誉,浮石沈水,群邪相抑,以直为曲’,今在《辨惑》篇。‘玉斗酌酒,金椀刻镂,所以夸小人,非厚己也’,今在《本行》篇。是知多出五篇,是隋唐原本。”严氏又云:“汉代子书,《新语》最纯最早,贵仁义,贱刑威,述《诗》、《书》、《春秋》、《论语》,绍孟、荀而开贾、董,卓然儒者之言。史迁反目为辩士,未足以尽之。”[①]李源澄《西汉思想之发展》云汉初议论以反秦为主,举凡秦之所施行者无一善,而与相反者无不臧,陆贾用以反秦的主要是儒术,间杂以道家思想。李氏据《新语·无为篇》云:“秦禁文学,焚《诗》、《书》,而陆贾言经艺;秦重诈力,而陆贾言仁义;秦尚刑罚,而陆贾言教化;秦事兴作,而陆贾言无为,皆一反于秦者。”[②]李氏由此视陆贾为西汉初儒家思想复兴的始作俑者,是有道理的。

《汉志》著录《贾谊》五十八篇。又有贾谊《新书》,与《贾谊》为同一书。孙诒让云:“《新书》者,盖刘向奏书时所题,凡未校者为故书,已校定可缮写者为新书。”则贾谊《新书》经过了刘向的整理。今传《新书》止五

① 严可钧语转引自顾实《汉书艺文志讲疏》,第104~105,上海古籍出版社,1987年,上海。

② 参见李源澄《西汉思想之发展》,《李源澄学术论著初编》,第23页,路明书店,1944年,重庆。

十六篇,顾实《汉志讲疏》云缺《问孝》、《礼容语上》二篇。学者有辨《新书》中《春秋》、《先醒》、《耳痹》三篇非贾谊作,其理由是《先醒》中有"怀王问于贾君"一语,由此说是后人所记,《春秋》、《耳痹》二篇宣扬天的权威,与他篇思想不合,亦属后人所作。① 按刘向西汉时人,距贾谊年代不远,不会不知何篇真何篇假。凡一篇论说,必先述缘由,"怀王问于贾君"是后人补记《先醒》篇的缘起,若凭此一语即断为后出,稍嫌武断。至于篇与篇间思想不合,本不足怪,贾谊思想博杂,并不纯守一学,有歧义并存的情况也在情理之中,亦不能断非贾谊作。贾谊年少即能诵《诗》、《书》属文,通诸家之书,所以文帝召为博士,其思想亦是以儒家为主,并综采各家。

《汉志》著录《董仲舒》百二十三篇。《汉书·董仲舒传》云:"仲舒所著皆明经术之意,及上疏条教,凡百二十三篇。而说《春秋》事得失,《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属,复数十篇。"则百二十三篇中不包括《春秋繁露》,这百二十三篇已大多亡佚。《隋志》著录《董仲舒集》其中必当包括了一些百二十三篇中的内容,其中最重要者为董仲舒于元光元年所上之《举贤良对策》。

《汉志》著录桓宽《盐铁论》六十篇。《汉书·食货志》云:"昭帝即位六年,诏郡国举贤良文学之士,问以民所疾苦,教化之要。皆对愿罢盐铁酒榷均输官,毋与天下争利,视以俭节,然后教化可兴。弘羊难以为此国家大业,所以制四夷,安边足用之本,不可废也。乃与丞相千秋共奏罢酒酤。"此次贤良文学之士与御史大夫桑弘羊、丞相车千秋就盐铁问题的辩论,为桓宽整理成书,即是《盐铁论》。按武帝崇儒以后,儒学势力渐大,渐从学术领域扩充至政治,《盐铁论》于儒学经子学术上的价值虽然并不为重,但却包含了一套儒家政治思想,李源澄举其要者曰:"一曰不与民争利,二曰崇本抑末,三曰藏富于民,四曰制地均民,五曰尚德缓刑,六曰重礼轻利,七曰以礼防淫,八曰偃武修文。"其于后世的影响,十分深远。②

《汉志》云:"刘向所序六十七篇,《新序》、《说苑》、《世说》、《列女传

① 疑问之说见祝瑞开《两汉思想史》,上海古籍出版社,1989 年,上海。

② 参见李源澄前揭文,第 38 页。

颂图》也。”顾实《汉志讲疏》云六十七篇包括《新序》三十篇,《说苑》二十篇,《世说》八篇,《列女传》八篇,《列女传图》一篇。今《世说》八篇亡,《列女传图》一篇亦亡,《新序》亡二十篇,存十篇,凡余三十八篇。严可均《铁桥漫稿》云:“宋本《说苑》有刘向序,言凡二十篇,七百八十四章,今本《说苑》尚少一百四十五章,是亦非完书也。”刘向的《新序》、《说苑》近乎类书,《汉书·楚元王传》称刘向采传记行事,著《新序》、《说苑》,是刘向将传记中可用以说明儒家思想的事例,比列成书。刘向《说苑叙录》云:“臣向言,所校中书《说苑杂事》,及臣向书,民间书诬校雠,其事类众多,章句相溷,或上下谬乱,难分别次序,除去与《新序》复重者,其余者浅薄不中义理,别集以为百家后,令以类相从,一一条别篇目。更以造新事十万言以上,凡二十篇七百八十四章,号曰《新苑》,皆可观。”可知刘向前本有《说苑》,刘向校后,更添以新事,乃名《新苑》。今《说苑》即刘向新编的《新苑》。

《汉志》云:“扬雄所序三十八篇,《太玄》十九,《法言》十三,《乐》四,《箴》二。”据陆侃如《中古文学系年》,扬雄作《太玄》约在建平三年,作《法言》约在元始二年。这两部著作在汉代影响甚巨,堪称汉代儒家著作之最。《汉书·扬雄传》记扬雄“实好古而乐道,其意欲求文章成名于后世,以为经莫大于《易》,故作《太玄》,传莫大于《论语》,作《法言》。”扬雄的著作受到刘歆及桓谭的推重,桓谭云:“扬子之书文义至深而论不诡于圣人,若使遭遇时君,更阅贤知,为所称善,则必度越诸子矣。”扬雄的《法言》文辞浅通,颇行于世,而《太玄》为世人所讥,认为扬雄不是圣人,却造经书,实当诛绝之罪。又因文义艰深,少有人通,故世多不传。唯有侯芭从扬雄受《太玄》、《法言》。至张衡,对扬雄的《太玄》始予重视,《后汉书·张衡传》云:“吾观《太玄》,方知子云妙极道数,乃与五经相拟,非徒传记也。”扬雄作《太玄》后,尝自作章句。至三国时,注《太玄》者增多,《太玄》之学兴于荆州与江南。荆州宋衷作《太玄注》,王肃、李譔等均从宋衷受《太玄》,王肃作《太玄解》,李譔作《太玄指归》。江南虞翻亦治《太玄》,但与宋衷不同,曾作《明扬释宋》,解说《太玄》而批评宋衷。江南陆绩、陆凯并注《太玄》。晋范望作《太玄经注》,参合宋衷、陆绩的《太玄注》勒为一编,传承至今。则东汉至魏晋,《太玄》的影响过于《法言》。《太玄》一

书与汉魏《易》学并行,《易》学为主,《太玄》为辅,亦是汉魏间玄学的渊薮。《太玄》虽然在汉魏间兴盛,但终不能列经,仍在子学之中,《隋志》仍将《太玄》列在诸子儒家。至《四库全书总目提要》列在术数类,其用意显在使经学与儒家诸子更为纯化,但于学术史的实际上似有所失,不如《汉志》列在诸子儒家更显其源流。

《汉志》于诸子略儒家共著录了五十三家,八百三十六篇,经顾实计点,实为五十二家,八百四十七篇。除上述介绍的诸子外,还有:

《内业》十五篇,不知作书者。

《周史六弢》六篇,惠、襄之间,或曰显王时,或曰孔子问焉。

《周政》六篇,周时法度政教。

《周法》九篇,法天地,立百官。

《河间周制》十八篇,似河间献王所述也。

《谰言》十篇,不知作者,陈人君法度。

《功议》四篇,不知作者,论功德事。

《宁越》一篇,中牟人,为周威王师。

《王孙子》一篇,一曰《巧心》。

《公孙固》一篇,十八章,齐闵王失国,问之,固因为陈古今成败也。

《李氏春秋》二篇。

《羊子》四篇,百章,故秦博士。

《董子》一篇,名无心,难墨子。

《俟子》一篇。

《徐子》四十二篇,宋外黄人。

《鲁仲连子》十四篇,有列传。

《平原老》七篇,朱建也。

《虞氏春秋》十五篇,虞卿也。

《高祖传》十三篇,高祖与大臣述古语及诏策也。

《刘敬》三篇。

《孝文传》十一篇,文帝所称及诏策。

《贾山》八篇。

《太常蓼侯孔臧》十篇,父聚,高祖时以功臣对,臧嗣爵。

《河间献王对上下三雍宫》三篇。

《儿宽》九篇。

《公孙弘》十篇。

《终军》八篇。

《吾丘寿王》六篇。

《虞丘说》一篇,难孙卿也。

《庄助》四篇。

《臣彭》四篇。

《钩盾冗从李步昌》八篇,宣帝时数言事。

《儒家言》十八篇,不知作者。

考覈上述人物著作的生平与遗说,亦有助于了解自孔子以后至西汉的儒家规模。[①]

先秦儒家著作本赖《汉志》著录,然《汉志》亦不周全,先秦旧籍至西汉末湮灭者不在少数。近年之考古发现,又见到《汉志》未著录之儒家经典。这些经典到底属于遗佚之儒家子书还是传记,尚难认定。据李零著录,计有三批:

首先,郭店楚简中的新见儒籍:[②]

《缁衣》,今本《礼记》中有此篇。

《五行》,佚书,马王堆帛书中也有这一种。

《鲁穆公问子思》,佚书。

《穷达以时》,佚书。

《唐虞之道》,佚书。

《忠信之道》,佚书。

---

① 详可参见顾实《汉书艺文志讲疏》对上述诸书的讲解。

② 以下简帛儒籍之书目均转引自前揭李零书,第45~47页。

《性自命出》，佚书，上博竹简也有这一种。

《成之闻之》，佚书，上博竹简也有这一种。

《六德》，佚书。

《尊德义》，佚书。

《语丛一》，佚书。

《语丛二》，佚书。

《语丛三》，佚书。

其次，上海博物馆藏楚简中的儒籍：

《性情论》，佚书。

《材衣》，即郭店楚简的《缁衣》。

《孔子诗论》，佚书。

《子羔》，佚书。

《鲁邦大旱》，佚书。

《君子为礼》，佚书。

《弟子问》，佚书。

《相邦之道》，佚书。

《从政》（甲、乙篇），佚书。

《中（仲）弓》，佚书。

《民之父母》，佚书。

《昔者君老》，佚书。

《季庚（康）子问于孔子》，佚书。

再次，八角廊汉简中的儒籍：

《论语》。

《儒家者言》。

四 《隋志》著录儒家诸子

《汉志》著录儒家诸子,至扬雄止,《隋书·经籍志》则续有著录。

《隋志》著录《桓子新论》十七卷,后汉六安丞桓谭撰。《后汉书·桓谭传》云:"初,谭著书言当世行事二十九篇,号曰《新论》,上书献之,世祖善焉。《琴道》一篇未成,肃宗使班固续成之。"陆侃如《中古文学系年》说《新论》是桓谭四十九岁以后作,陆续成篇,而《琴道》未完,是其书上献的时间在桓谭卒后,桓谭卒于建武初,《后汉书·桓谭传》记桓谭议灵台,以非谶为帝所怒,出为六安郡丞,道卒。钱大昕《三史拾遗》云:"六安,前志为王国,王莽篡位后盖废为郡,故成武孝侯顺以建武八年拜六安太守,桓谭为六安郡丞亦在建武初也。"侯康《后汉书补注续》云:"建武十三年已省六安属庐江,安得复有郡丞?且本传云世祖即位征待诏,上书言志失旨……云云,必其时相去不远,当在六安未省以前矣。"依钱、侯二氏,则《新论》之成在建武之后,建武十三年以前。桓谭与刘歆、扬雄相善,其所学本于五经,但喜训诂大义,不为章句,故能在经学之外别为子书。宋弘称其殚见洽闻,几及扬雄、刘向父子,由此可知桓谭在当世的学术地位。

《隋志》著录《潜夫论》十卷,后汉处士王符撰。《后汉书·王符传》云:"王符少好学,有志操,与马融、窦章、张衡、崔瑗等友善。……自和、安之后,世务游宦,当途者更相荐引,而符独耿介不同于俗,以此遂不得升进。志意蕴愤,乃隐居著书三十余篇,以讥当时失得,不欲章显其名,故号曰《潜夫论》。"《四库全书总目提要》云:"符生卒年月不可考,本传之末载度辽将军皇甫规解官归里,符往谒见事,规解官归里,据本传在延熹五年,则符之著书在桓帝时。"《提要》又云:"范氏以符与王充、仲长统同传,韩愈因作《后汉三贤赞》,今以三家之书相较,符书洞悉政体似《昌言》,而明切过之,辨别是非似《论衡》,而醇正过之,前史列之儒家,斯为不愧。"

《隋志》著录《正部论》八卷,后汉侍中王逸撰。《后汉书·王逸传》记王逸"顺帝时为侍中,著《楚辞章句》,其赋、诔、书、论及杂文凡二十一篇。"姚振宗《隋志考证》云:"案史言赋、诔、书、论,论或即此《正部论》,当时编入本集二十一中。"《隋志》云亡,《唐志》不著录,盖其书六朝梁以后

亡佚。①

《隋志》著录《后序》十二卷，后汉司隶校尉应奉撰。《后汉书·应奉传》云应奉"为郡决曹史，著《汉书后序》多所述载。"又云应奉"追愍屈原，因以自伤，著《感骚》三十篇，数万言。"章宗源《隋志考证》云："《隋志》子部儒家注云：梁有《后序》十二卷，应奉撰，当即范史所称《汉书后序》，寻其名义，似宜列诸史部。"其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《周生子要论》一卷《录》一卷，魏侍中周生烈撰。周生烈本经师，《魏志·王肃传》云："自魏初征士敦煌周生烈亦历注经传，颇传于世。"又何晏《论语集解》中引周生烈《义例》，据此估计其《要论》也当是说经大旨之作，不完全是子书。其书梁以后亡佚。②

《隋志》著录《申鉴》五卷，荀悦撰。《四库全书简明目录》云："《后汉书·荀淑传》称献帝时悦侍讲禁中，见政移曹氏，志在献替，而谋无所用，乃作《申鉴》五篇。其所论辩，通见政体。今观其《政体》、《时事》二篇，皆制治之要旨，《俗嫌》一篇，排斥谶纬，《杂言》上下二篇，剖析义理，皆原本儒术之言。"

《隋志》著录《魏子》三卷，后汉会稽人魏朗撰。《后汉书·魏朗传》记朗从博士郤仲信学《春秋图纬》，又诣太学受五经。著书数篇，号《魏子》。虞预《会稽典录》云朗名列海内八俊。其书《艺文类聚》、《太平御览》均有征引，约在宋以后亡佚。③

《隋志》著录《文检》六卷，似后汉末人作。《宋书·胡大且渠蒙逊传》记元嘉十四年河西王茂虔奉表献方物，并献《周生子》十三卷，《文检》六卷。可知其作者可能是西州人士，其书至隋已亡佚。

《隋志》著录《牟子》二卷，后汉太尉牟融撰。《后汉书·牟融传》云："少博学，以大夏侯《尚书》教授，门徒数百人，名称州里。"并未说牟融曾作子书。《弘明集·牟子理惑论自序》云："牟子既修经传，诸子书无大小靡不好之，虽不乐兵法，然犹读焉。惟读神仙不死之书，抑而不信，以为虚

① 马国翰辑有王逸《正部论》一卷。
② 马国翰辑有周生烈《周生子要论》一卷。
③ 马国翰辑有魏朗《魏子》一卷。

诞。是时灵帝崩后,天下扰乱,犹交州差安,北方异人咸来,在焉多为神仙辟谷长生之术,时人多有学者。牟子常以五经难之,道家术士莫敢对焉。比之于孟子距杨朱、墨翟。"又云:"锐志于佛道,兼研老子五千言,世俗之徒多非之,欲争则非道,欲默则不能,遂以笔墨之间略引圣贤之言证解之,名曰《牟子理惑论》。"《隋志》所录的《牟子》作者牟融卒于建初四年,是后汉初人,而作《牟子理惑论》的牟子在灵帝时,是后汉末人,自非一人。但洪颐煊《校刊牟子序》认为《隋志》所录《牟子》与《牟子理惑论》为一书,《隋志》题牟融为误,当是后汉牟子所作。此一说有些道理,《唐志》著录《牟子》二卷,牟融撰,当即是《隋志》曾著录过的那一本,但《唐志》改隶在道家,可知该书的内容与道家关系更密,与《自序》中说"锐志于佛道,兼研老子五千言"相合,足见《牟子》即是《牟子理惑论》一书。该书既可隶之儒家,又可隶之道家,还可隶之佛典,其学术当是融贯儒、道、释三家之始。汤用彤认为,牟子并信黄老之学与佛教,以老子之要旨,譬佛经之所说,为中土新佛学之滥觞。[①]

《隋志》著录《典论》五卷,魏文帝撰。《三国志·文帝》注引《魏书》云:"帝初在东宫,疫疠大起,时人雕伤,帝深感叹,与素所敬者大理王朗书曰:'生有七尺之形,死为一棺之土,唯立德扬名,可以不朽,其次莫如著篇籍。疫疠数起,士人雕落,余独何人,能全其寿?'故论撰所著《典论》、诗赋,盖百余篇。"严可均《典论辑本序》云:"《隋志》儒家《典论》五卷,小学类有一字石经《典论》一卷。唐时石本亡,至宋而写本亦亡,世所习见仅裴注之帝《自叙》及《文选》之《论文》而已。"今可考见的《典论》篇名有《奸谗》、《内诫》、《酒诲》、《论郤俭等事》、《自叙》、《太子》、《剑铭》、《论文》、《论太宗》、《论孝武》、《论周成汉昭》、《终制》、《诸物相似乱者》等,可略知《典论》原书的规模。[②]

《隋志》著录《徐氏中论》六卷,魏太子文学徐干撰。《魏志》裴松之注

---

① 参见汤用彤《四十二章经考证》,《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局,1983年,北京。

② 《问经堂丛书》逸子书类收魏文帝《典论》一卷,王仁俊辑有《典论》一卷,《补遗》一卷。

引《魏略》记建安二十三年，曹丕与吴质书云："伟长独怀文抱质，恬淡寡欲，有箕山之志，可谓彬彬君子矣。著《中论》二十余篇，成一家之业，辞义典雅，是传于后，此子为不朽矣。"

《隋志》著当《王子正论》十卷，王肃撰。马国翰辑本序云："《晋书·礼志》引王景侯之论，《三国志》肃本传载其对帝及司马宣王语，当从本书采取。又《通典》引王肃语及诸答问，《太平御览》引王肃议礼，虽不显标书目，要是佚说之散见者，并据辑录。其说于礼制加详，多所驳纠，盖在当日欲与郑氏角胜拨帜，自成一队，抗颜高论，亦是名家矣。"如马氏所论，《王子正论》内容多为论经及答问，很难目为子书。

《隋志》著录《去伐论集》三卷，王粲撰。马国翰辑本序云："隋、唐《志》载王粲《去伐论集》三卷，今佚。考《艺文类聚》引《去伐论》一篇，题晋袁宏，书名同而撰人异。案隋、唐《志》均无宏撰《去伐论》之目，以题称《去伐论集》释之，当是王粲著论，后贤多有疑议，一并附入欤?"马氏认为《艺文类聚》之《去伐论》即王粲所作，稍嫌证据不足。当是王粲始倡于前，袁宏附和于后，"去伐"一论，自魏至晋一直是清谈家口实。

《隋志》著录《杜氏体论》四卷，魏幽州刺史杜恕撰。《魏志·杜畿传》记恕嘉平六年自幽州刺史下廷尉当死，免为庶人，徙章武郡。在章武遂著《体论》八篇，又著《性论》一篇。据严可均考，其《体论》八篇为《君》、《臣》、《言》、《行》、《政》、《法》、《听察》、《用兵》。其书亡于唐末，《群书治要》载《君》、《臣》、《行》、《政》、《法》、《听察》六篇，《用兵》篇略见《御览》、《六帖》。

《隋志》著录《新书》五卷，王基撰。《魏志·王基传》云："王基学行坚白，与徐邈、胡质、王昶皆掌统方任，垂称著绩，可谓国之良臣，时之彦士也。"姚振宗《隋志考证》云："案本传称著《时要论》，又王肃论定朝仪，改易郑玄旧说，而基持玄义，常与抗衡，当皆在《新书》中，特散佚已久，无由考见耳。"其书梁以后亡佚。①

《隋志》著录《周子》九卷，吴中书郎周昭撰，《吴志·步骘传》记周昭

① 马国翰辑有王基《王氏新书》一卷。

著书称步骘及严峻等。又记周昭之论称诸葛瑾、顾邵、张承,似《周子》一书为品评人物之作。据严可均考证,《周子》尚有四篇可见,一《赠孙奇诗序》,二《论步骘严峻等》,三《论薛莹等》,四《立交》,并见《太平御览》及《步骘传》。其书梁以后即残不全,今除严可均考见者外,均佚。①

《隋志》著录《顾子新语》十二卷,吴太常顾谭撰。《吴志·顾雍传》记雍孙谭,徙交州,发愤著《新言》二十篇,其《知难篇》,盖以自悼伤也。姚振宗《隋志考证》云:"案宋本《意林》引顾谭《新言》一条,云:'刑者小人之防礼者,君子之稔,佞人之人,虽燃膏莫见其清也。'似《知难篇》文,又似拟魏刘廙、丁仪《刑礼论》。"其书《唐志》仍有著录,约亡于宋以后。②

《隋志》著录《通语》十卷,晋尚书左丞殷兴撰。《旧唐志》著录《通语》十卷,文礼撰,殷兴续。《新唐志》著录《文礼通语》十卷,殷兴续。《吴志·顾邵传》记殷礼事,裴松之注曰:"礼子基,作《通语》。"又《吴志·文士传》云:"礼子基,无难督,以才学知名,著《通语》数十篇。"姚振宗《隋志考证》认为《隋志》所说殷兴,即殷基,二《唐志》文礼即殷礼,实殷礼始作,殷基续作,共成《通语》一书。此是否确实,尚待核考。其书宋以后亡,《太平御览》引《通语》作《古今通语》,从其名义看,似是采古今圣贤之言为书,似类书之流。③

《隋志》著录《典语》十卷,《典语别》二卷,并吴中夏督陆景撰,据《吴志·陆逊传》,逊子抗,抗子晏、景、玄、机、云。景为抗次子。景操身好学,著书数十篇。天纪四年,晋军伐吴,晏与景均被杀,景年三十一岁。其书《唐志》曾著录,约在宋以后亡佚。严可均云绍兴王理堂有宋写残本三卷,今不知何在,严可均,马国翰等人辑本均是据《群书治要》、《初学记》、《艺文类聚》、《太平御览》等书,姚振宗云《意林》中亦有引语两条。

《隋志》著录《谯子法训》八卷,谯周撰。谯周本长于经史,《蜀志》本传云有《五经论》及《古史考》,此《法训》一书当是在治经史之余杂撰而成。马国翰辑本序云:"此书称法训者,拟于古之格言,亦如扬子云称《法

① 马国翰辑有周昭《周子》一卷。

② 马国翰辑有顾谭《顾子新言》一卷。

③ 马国翰辑有殷基《通语》一卷。

言》之类。”所谓《法训》类《法言》，只是就体制而言，从内容推测，《法训》当属撰集，与《法言》之自创不同。《唐志》亦著录此书，约在宋以后亡佚。《隋志》又云谯周有《谯子五教志》五卷，高似孙《子略》云“并是《礼记》语”，可知与《法训》为同类著作。

《隋志》著录《袁子正论》十九卷，《袁子正书》二十五卷，袁准撰。《魏志·袁涣传》注引《袁氏世纪》曰：“涣有四子，侃、寓、奥、准。准字孝尼，忠信公正，不耻下问，唯恐人之不胜已，以世事多险，故常恬退而不敢求进，著书十余万言，论治世之务，为《易》、《周官》、《诗》传，及论五经滞义，圣人之微言，以传于世。”严可均考，袁准所著二书，约成于魏时。《唐志》犹著录，大约亡于宋后。《正论》一书散见各类书，《正书》则有十七篇载于《群书治要》。

《隋志》著录《孙氏成败志》三卷，孙毓撰。马国翰辑本序云：“此书以成败立名，盖欲昭法戒以训世也。”其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《古今通论》二卷，王婴撰。王婴生平无考，马国翰辑本序称其书“主考核而时涉纬谶”。其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《蔡氏化清经》十卷，蔡洪撰。《晋书·王沉传》称蔡洪有才名，作《孤奋论》。马国翰辑本序云：“其书称经，盖拟《易》而作，曰化清，亦杨泉《太玄》类也。”《唐志》著录此书，约宋以后亡佚。

《隋志》著录《通经》二卷，晋丞相从事中郎王长元撰。《华阳国志·后贤志》云：“王长文，字德儁，天姿聪警，高畅敏识，治五经，博综群籍，独讲学。著《无名子》十二篇，依则《论语》，又著《通经》四篇，亦有卦名，拟《易》、《玄》。以为《春秋三传》传经不同，每生论议，乃据经摭传，著《春秋三传》十三篇。又撰《约礼》以除烦举要，凡十篇，皆行于时。”王长文即《隋志》王长元，为晋初蜀中擅著述者，唯其学离经，故少有承者。《晋书·王长文传》引同郡马秀曰：“扬雄作《太玄》，惟桓谭以为必传后世，晚遭陆绩，玄道遂明。长文通玄经，未遭陆绩、君山耳。”其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《新论》十卷，晋散骑常侍夏侯湛撰。《晋书·夏侯湛传》云：“湛幼有盛才，与潘岳友善。……著论三十余篇，别为一家之言。”马国翰辑本序云：“夏侯子《新论》，隋、唐《志》并载十卷，今佚，唯见《太平御览》引六节而已。考本传载有《抵疑》一篇，与东方朔《答客难》，班固《答

宾戏》体例不殊,当是原书佚篇之一。”在马氏及严可均辑本外,姚振宗复指出宋刻全本《意林》中尚有八句为严、马二氏所漏辑。

《隋志》著录《杨子物理论》十六卷,晋征士杨泉撰。《北堂书钞》六十三《晋录》曰:“会稽相朱则上书,言杨泉清操自然,征聘终不就。”马瑞辰《平津馆辑本序》云:“杨子《物理论》不见宋《艺文志》,则其书宋已佚之矣。章逢之孝廉曾有辑本,今渊如观察重加校正,补所专备。其中引《傅子》为尤多,其不言《傅子》者,亦多出于《傅子》。《傅子》一百四十卷,今仅从《永乐大典》录出一卷,杨子是书,正是与《傅子》相表里。”由此可见出杨泉之学与《傅子》有密切关系。《隋志》还著录《杨子太玄经》十四卷,是杨泉仿扬雄《太玄》而作。按自经宋衷、陆绩发明扬雄《太玄》以后,《太玄》在蜀及江南影响颇大,拟《太玄》之作频出,王长文《通经》、蔡洪《化清经》、杨泉《太玄经》均是在扬雄《太玄》影响下的作品。杨泉的《物理论》及《太玄经》梁以后均佚。

《隋志》著录《新论》十卷,晋金紫光禄大夫华谭撰。《晋书·华谭传》云:“建兴初,元帝命为镇东军谘祭酒,谭博学多通,在府无事,乃著书三十卷,名曰《辨道》,上笺进之,帝亲自览焉。”《新论》与《辨道》是否为一书已不详,以卷数看,或者《新论》为《辨道》之一部分。梁元帝《金楼子·杂记篇》云:“桓谭有《新论》,华谭又有《新论》。”可见梁时《新论》自成一书。据此或与《辨道》为两书。其书梁以后亡佚。①

《隋志》著录《梅子新论》一卷,撰人不详,严可均以为是东晋梅陶,亦是推测。其书梁以后亡佚。②

《隋志》著录《志林新书》三十卷,《广林》二十四卷,《后林》十卷,均为虞喜撰。《晋书·儒林传》云:“喜专心经传,为《志林》三十篇,凡所注述,十万言,行于世。”其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《干子》十八卷,干宝撰。《唐志》著录干宝《正言》十卷,《立言》十卷,当即是由《干子》分为两书。约在宋以后亡佚。严可均,马国翰有辑本,姚振宗云宋刻全本《意林》有干子一条,为严、马二氏所漏辑。

---

① 马国翰辑有华谭《新论》一卷。

② 马国翰辑有《梅子新论》一卷。

《隋志》著录《闳论》二卷，江州从事蔡韶撰。蔡韶生平未详。《唐志》犹著录此书，是宋以后亡佚。

《隋志》著录《顾子》十卷，晋杨州主簿顾夷撰。顾夷《晋书》无传，生平未详。《唐志》著录《顾子义训》十卷，是《顾子》别称。顾夷复有《周易难王辅嗣义》，可见亦是深通经术者。其书梁以后亡佚。

《隋志》著录《要览》十卷，晋郡儒林祭酒吕竦撰。吕竦亦生平不详。姚振宗《隋志考证》认为，《唐志》著录吕竦《要览》五卷，《隋志》之十卷可能是集合当时诸家《要览》为一书，比如陆机《要览》，《唐志》著录三卷，或即在吕竦《要览》十卷中。《要览》一体犹类书，不是一家之言，集合各家之说的可能是有的。

《隋志》著录《正览》六卷，梁太子詹事周舍撰。姚振宗《隋志考证》云："案高似孙《子略》云：'《唐志》有陆景《典训》，谯周《法训》，周舍《正览》，刘徽《敧器图》之类，非合登子录，如此者数家裁之。'案《正览》等三书不登子录，将归于何录乎？其意盖以抄节前言往训，不是自为一子也。"姚氏所论颇是，自《汉志》、《隋志》著录儒家诸子中颇多此类著作，实难名为一子。

《隋志》著录《三统五德论》二卷，曹思文撰。曹思文有《孝经注》，似也是以经学起家。此书传述刘歆三统历之术，是汉儒学术流传至南朝者。但此书略可视为经学之附庸，亦难在子书之列。

《隋志》还著录《诸葛武侯集诫》二卷，《众贤诫》十三卷，《女篇》一卷，《女鉴》一卷，《妇人训诫集》十一卷，《妇姒训》一卷，《曹大家女诫》一卷，《贞顺志》一卷等，均不属一家之言，虽列在儒家，难称子学。

上述《隋志》著录各书，有存有亡，有一家之言，有古训集纂，由此知自汉至隋间儒家学术之规模。儒家子学之传不如传经，传经必师承明确。子学之传，必有己见方能著书，故其与经学之宗师法、家法正好相反，故很难根据思想的类同梳理出明晰的传统来。唯儒家学术在经学外曾有如此另一范围的发展，当是研究学术史者所不可忽视的。

第十章　道家

一　老子与《老子》书

《汉书·艺文志》云:“道家者流,盖出于史官,历纪成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。”所谓道家出于史官,颇难辨证,《周官·春官·宗伯》太史之下有小史、冯相氏、保章氏、内史、外史、御史诸职。太史、小史以掌礼法为主,冯相氏、保章氏掌星历、天象,内史掌书王命,御史掌记王事,外史掌四方之志、三皇五帝之书。凡礼法、天道、邦治、书藏,均由史官负责掌管。道家学术之所出,只能笼统谓之出于史官,很难具体确认出于何职。《史记·老子传》谓老子为周守藏室之史,又《张苍传》说老子为柱下史。按柱下史即御史,老子似不当居此重位,故以前说近是。孙诒让《周礼正义》谓小史、外史、御史、天府四官并掌藏书,则老子或为诸重要史官之下的掌藏书之吏,庶几得之。

春秋时史官与《周官》所记西周旧制已有不同,史官之职位往往不全,而各史之职每由太史一人所兼,孔颖达《左传正义》云:“天子则内史主之,外史佐之,诸侯亦不异。但春秋之时,不能依礼,诸侯史官多有废阙,或不置内史,其策命之事多是太史。”吴永章《楚官考》云:“春秋时,各国均有史官,鲁、齐、郑曰太史,晋同楚曰左史。”吴氏又云:“关于楚左史的职能和作用,据《左传》昭公十三年载:‘左史倚相趋过,王曰:是良史也,子善视之,是能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。’《国语·楚语下》:‘左史倚相能道训典,以叙百物,以朝夕献善败于寡君,使寡君无忘先君之业,又能上下说于鬼神,顺道其欲恶,使神无有怨痛于楚国。’《韩非子·说林下》载:‘楚、吴对陈,雨十日夜,星。左史倚相谓子朔曰:雨十日,甲辑而兵

聚，吴人必至，不如备之。乃为陈，陈未成也而吴人至，见荆陈而反。'可见，楚左史除记录史实外，还能读古籍，道训典，通鬼神，识天象，并以其广博的专业知识，在一些问题上起出谋献策的作用。"①吴氏所论，虽只考论楚史官，但春秋时各国史官之职责，均可由此见出大概。所谓道家出于史官，也应从春秋之后史官的职责和作用有所变化，不纯为记动、记言之史的背景来看，其学术不专守一隅，而是当时最为博识广学的参谋咨询之官，故而《汉志》谓之"君人南面之术"。

道家由老子所创立。关于老子其人其书，历代学者众说纷纭，莫衷一是。《史记·老子传》云："老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：'子将隐矣，强为我著书。'于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时。……自孔子卒后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：'始秦与周合而离，离五百岁而复合，合七十岁而霸王者出焉。'或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。"司马迁的这段记述中，有三个可能的老子：老聃、老莱子、太史儋。

有一个为学者反复争论的问题，即孔子适周问礼的老子，是否即是著书五千言的老子。汪中《老子考异》主张孔子问礼的老子与著五千言的老子不是同一人。孔子问礼的老子，见于《曾子问》，是可信的。著五千言的老子则要比孔子晚。汪中云："今按《列子·黄帝》、《说符》二篇凡三载列子与关尹子答问之语（《庄子·达生篇》与《列子·黄帝篇》文同，《吕氏春秋·审己篇》与《列子·说符篇》文同），而列子与郑子阳同时，见于本书《六国表》。郑杀其相驷子阳，在韩列侯二年，上距孔子之殁凡八十二年。关尹子之年世既可考而知，则为关尹著书之老子其年世亦从可知矣。《文子·精诚篇》引老子曰：'秦、楚、燕、魏之歌异传而皆乐。'按燕终春秋之世，不通盟会，《精诚篇》称燕自文侯之后始与冠带之国（《燕世家》有两文公。武公子文公，《索隐》引《世本》作闵公，其事迹不见于《左氏春秋》，不得谓始与冠带之国。桓公子亦

① 转引自缪文远《七国考订补》，第83页，上海古籍出版社，1987年，上海。

称文公，司马迁称其予车马金帛以至赵，约六国为从，与《文子》所称时势正合）。文公元年上距孔子之殁凡百二十六年。老子以燕与秦、楚、魏并称，则老子已及见文公之始强矣。又魏之建国上距孔子之殁凡七十五年，而老子以之与三国齿，则老子已及见其侯矣。《列子·黄帝篇》载老子教杨朱事（《庄子·寓言篇》文同，惟以朱作子居，今江东读朱如居，张湛注《列子》云朱字子居，非也），《杨朱篇》禽子曰：'以子之言问老聃、关尹，则子言当矣。以吾言问大禹、墨翟，则吾言当矣。'然则朱固老子之弟子也。又云：'端木叔者，子贡之世也。'又云：'其死也无瘗埋之资。'又云：'禽滑厘曰：端木叔，狂人也，辱其祖矣。段干生曰：端木叔，达人也，德高过祖矣。'朱为老子之弟子，而及见子贡之孙，则朱所师之老子不得与孔子同时也。《说苑·政理篇》杨朱见梁王，言治天下如运诸掌。梁之称王自惠王始，惠王元年上距孔子之殁凡百十八年，杨朱已及见其王，则朱所师事之老子其年世可知矣。"汪氏上溯老子之年，以为著五千年的老子在孔子之后，或许即是《史记》所说的太史儋。

汪中所举三证中，第二证《文子》引"老子曰"条有误。定县出土的汉墓简本《文子》中，此处"老子曰"作"文子曰"，故或可证文子及见燕、魏之强，不能以此证老子之年代。其举《说苑》记杨朱见梁王一证，亦不确凿，所称梁王并不一定是梁惠王，马叙伦尝指出，《战国策》有称魏武侯、秦孝公为王，《庄子》中称晋献公为王，《墨子》中称田和为王，均见六国称王后，有追称其先君为王的例子。由此说杨朱所见之梁王，既可能是在梁惠王之后，也可能是梁惠王之前的魏国国君。

汪中说杨朱大致与子贡之孙同时，还是比较可信的。不妨作些假设性的推断以疏通证明之。假设性的推断虽不能确证，但能证明至少存在着这样一种可能性。首先，子贡少孔子三十一岁，设子贡二十生子，子二十生端木叔，则孔子卒时，端木叔大约刚出生不久。孔子十九岁生伯鱼，而伯鱼之生子思，在五十岁，则子贡之孙大致与子思年岁相当，其生活年代与孔子恰好前后相接。又设端木叔年八十卒，则其卒当在孔子殁后八十年。如果杨朱与端木叔同时，则端木叔卒时，杨朱或者尚为少年，或者同样到了晚年。如果杨朱与端木叔年相若，则按其十五从学来算，只要孔子殁后二十年，老子仍在世，就可以为杨朱师。再假设老子长孔子十岁，

孔子殁时，老子年八十有余，再过二十年，即是百岁左右。杨朱将关尹与老子并称，杨朱又晚于关尹，只要老子寿数过百，则关尹、杨朱均有机会从学于老子。老子既以长寿闻名，其年达百龄以上，还是很可能的。再假设端木叔卒时，杨朱尚在幼年，其与端木叔之间至多相差八十岁。如果杨朱在孔子殁后八十年，始从学于老子，则即便按照老子长孔子十岁计算，老子也必定要活到一百六十余岁，才有可能为杨朱师。按常理来说，这自然不太可能，不过《史记·老子传》云："盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以修道德而养寿也。"在汉时人们对老子长寿的传闻即有"百有六十余岁"之说。

关于孔子问礼的老子与著书五千言的老子为同一人，还有一项可能的证据，即与关尹、杨朱同为老子弟子的文子的生活年代。《汉志》著录《文子》云："老子弟子，与孔子同时。而称周平王问，似依托者。"今考定县汉墓简本《文子》，其称"平王问"，并未说"平王"是周平王，孙星衍《文子序》云"平王"当指楚平王，孙氏所论是有道理的。文子是楚平王时人，故《汉志》说与孔子同时。且文子既以老子之说答楚平王问，则文子在楚平王时已经师从老子，得老子之传授。如此亦可知，楚平王时的老子即是道家之祖，其作五千言或在楚平王之后，但必是五千言的作者。

老子五千言之作，据《史记》说是为关尹而作，关尹年代约在孔子之后，则五千言之作也当在孔子之后。其时限当在春秋末、战国初之间。而疑古派的学者多辨《老子》晚出战国末，其说除《老子》十一章"三十辐共一毂"与出土的战国车制合外，多不是确证。即此一条，亦不能排除春秋末已有"三十辐共一毂"的车制的可能，只能算是权宜之说。在论证《老子》晚出的诸说中，有数条与先秦学术发展关系较密，兹予以驳正。

第一条是冯友兰云孔子前无私人著述。按先秦学术发展，必先有其学，然后方有其书。若已有其学，则其书之出或早或晚，总之是其学的记录。老子之为学与孔子同时，以孔子师之看，还稍早于孔子。老子之学与孔子之学所出不同，老子之学出官守，孔子之学出学校。学校之学散入民间自孔子始，而官守之学散入民间或自老子始。其时代当同在春秋时。《秦别纪》云："缪公学著人。"《索隐》曰："著音贮，又音宁。著即宁也，门屏之间曰宁，谓学于宁门之人。"徐中舒云："《国语·楚语上》：'位宁有官

师之典，居寝有亵御之箴。'韦注：'中庭左右谓之位，门屏之间谓之宁。师，长也。'是宁人之学乃官师之典。"①可知秦穆公时，已有官守之学用以教人。《史记》云："老子见周之衰，乃遂去。"詹剑峰《老子其人其书及其道论》说老子去周与王子朝之乱有关，其乱发生在周景王崩年，国内乱，老子遂去。至老子自周归隐，则以教弟子如文子之徒，可知其学自春秋时已经开始了。故此而言，春秋以后，官学散入民间，孔、老均为私学之始作俑者。

第二条是罗根泽说老子"不尚贤"当出墨子"尚贤"之后。按王国维《殷周制度论》所论，周人制度中本包含了"不尚贤"与"尚贤"二者，所谓"不尚贤"是说周人以立嫡之制代替了夏、殷以来的立贤之制。王国维云："古人非不知官天下之名美于家天下，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可籍而争之易生，其敝将不可胜穷，而民将无时或息也。"此种"不尚贤"正是老子所本。而所谓"尚贤"，是指周人以尊尊、亲亲治君，以贤贤之义治官，故天子、诸侯世，而天子、诸侯之卿、大夫、士皆不世。此种"尚贤"是墨子之义所出。"不尚贤"与"尚贤"同源于周公之制，可以相峙并存，为什么非说老子之"不尚贤"必出墨子"尚贤"之后呢？"不尚贤"与"尚贤"为先秦诸子争鸣之重要问题，而其发源与根据在于此前之历史，均非虚拟之说。

第三条是罗根泽说老子"夫礼者，忠信之薄而乱之首"，是孔子尚礼之反题，故不能在孔子前。按孔、老并世，尚礼、非礼的两种主张完全可以同时存在，此一条不能证老子出战国十分明显。不过，从先秦学术史的源流角度仍需辨非礼之说不必出孔子后。孔子尚礼，其实是复礼，而礼已崩坏，在此前非礼者已有之。晏婴为孔子所尊，而《史记・孔子世家》记晏婴非孔子之礼，是孔子同时可以有非礼之说的证据。又《史记・秦本纪》记秦缪公时晋人由余作为戎使使秦，缪公问曰："中国以诗、书、礼、乐、法度为政，然尚时乱，今戎夷无此，何以为治？不亦难乎？"由余答曰："此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝，作为礼、乐、法度，身以先之，仅以小治，乃其

① 转引自缪文远《七国考订补》，第23页。

后世，日以骄淫，阻法度之威，以责督于下，下罷极，则以仁义怨望于上，上下交争怨，而相篡弑，至于灭宗，皆以此类也。夫戎夷不然，上含谆德以遇其下，下怀忠信以事其上，一国之政犹一身之治，不知所以治，此真圣人之治也。"由余的话并非司马迁所虚拟。《汉志》杂家著录《由余》三篇，班固云："戎人，秦穆公聘以为大夫。"则自先秦本有《由余》一书传世，司马迁所论当据《由余》一书。由余之言足证孔子之前可以有非礼之说。

《老子》一书的最初作时不会晚至战国中晚期，复可举一证明之。《老子》六十二章有云："立天子，置三公。"马王堆帛书《老子》甲、乙本"三公"均作"三卿"，可知《老子》原本即作"三卿"。此处老子言"三卿"是说人臣地位之极，依周官制，天子之下地位最高者为"三公"，诸侯之下地位最高者为"三卿"。《礼记·王制》云："大国三卿皆命于天子；次国三卿，二卿命于天子，一卿命于其君；小国三卿，一卿命于天子，二卿命于其君。"孔颖达疏云："三卿者，依周制而言，谓立司徒而兼冢宰之事，立司马兼宗伯之事，立司马空兼司寇之事。故《春秋左传》云：季孙为司徒，叔孙为司马，孟孙为司空。此是三卿也。"如季孙、叔孙、孟孙三卿为鲁仅次于鲁君的重臣。司马本《庄子》有"楚昭王延屠羊说以三珪之位"，"三珪"即楚之三卿，以三卿执珪故云。《楚辞·大召》曰"三圭重侯"亦是说三卿地位之隆。《老子》所云之"三卿"，当指此时的三卿，才能说是人臣地位之极。而战国时的三卿则只是爵位，地位远不如春秋时三卿那样隆重。孟子为卿于齐，淳于髡曰："夫子在三卿之中。"以孟子之地位，自然不能和司徒、司马、司空相比。全祖望《经史答问》曰："孟子之世，七国官制尤草草，大抵三卿者，指上卿、亚卿、下卿而言，乐毅初入燕为亚卿，是其证也。或曰：一卿为相，一卿是将，其一为客卿，而上下无定员，亦通。"可知孟子时的三卿，已不足以指人臣地位之极，由此知《老子》既云"三卿"，其书之初作必在孟子之前，论其出春秋末、战国初，大致可定矣。

马王堆帛书中有《老子》甲、乙本，郭店楚简中有《老子》甲、乙、丙三组。为有关老子和《老子》书的研究提供了新材料。马王堆《老子》甲、乙本出马王堆汉墓三号墓，埋葬时间是汉文帝初元十二年。甲本的抄写时间要早于乙本，从甲本不避高帝刘邦的讳这一点看，可能抄写于刘邦称帝之前。乙本则避刘邦的讳，但不避惠帝刘盈、文帝刘恒的讳，可知其抄写

时间应该在高帝至吕后期间。帛书《老子》是老子在汉初的一种通行版本,这种版本与今存的《老子》河上公注本、王弼注本、傅奕注本相比,文字内容很近似,但并未分章,惟分《德经》、《道经》二篇,且《德经》在前,《道经》在后,与《韩非子·解老篇》的文本次序基本相同,可知在先秦就已经有这样的版本。① 汉初流行的《老子》当是与帛书《老子》类似的二篇本,可能在此之后《老子》才出现分章本,例如河上公、严遵都曾为《老子》分章,后来刘向校书,定著二篇八十一章,即王弼所注的《老子》本。

在马王堆帛书《老子》之前,《老子》一书的版本情况又是如何呢?郭店楚简中的《老子》甲、乙、丙三组的抄写时间大概不会晚于公元前三百年左右,比抄写于秦汉之际或汉初的帛书《老子》要早一百年左右。这三组简总的字数约为今通行本《老子》的三分之一。甲组有三十九枚简,其内容相当于今本的第十九章、六十六章、四十六章后半、三十章、十五章、六十四章后半、三十七章、六十三章首尾、二章、三十二章、二十五章、五章中段、十六章开头一段、六十四章前半、五十六章、五十七章、五十五章、四十四章、四十章、九章。乙组有十八枚简,其内容相当于今本第五十九章、四十八章前半、二十章开头一段、十三章、四十一章、五十二章中段、四十五章、五十四章。丙组有十四枚简,其内容相当于今本第十七章、十八章、三十五章、三十一章、六十四章后半。② 这是迄今所见的最古老的《老子》书了,它和通行本的《老子》的关系引起了各种推测。最有代表性的看法有两种:一种看法认为,楚简《老子》是尚处在形成阶段的最古老的《老子》文本,通行的五千言《老子》是经由楚简《老子》逐渐完善而成的。另一种看法认为,在楚简《老子》之前,已经有了五千言的《老子》,楚简《老子》是从五千言本中摘抄出来的。③

---

① 参见《马王堆汉墓帛书<老子>》,文物出版社,1976 年,北京。

② 参见裘锡圭《郭店<老子>简初探》,《中国出土古文献十论》,第 188 页,复旦大学出版社,2004 年,上海。

③ 在 1998 年美国达慕思大学举行的郭店《老子》国际学术讨论会上,池田知久等人认为郭店《老子》是比五千言《老子》的更古老的版本,王博、裘锡圭等认为郭店《老子》是从五千言《老子》中摘抄出来的。详可参见《道家文化研究》第十七辑("郭店楚简"专号)中的相关文章,三联书店,1999 年,北京。

其实,楚简《老子》的发现,既未证明其前不存在五千言《老子》,也没有证明其前已存在五千言《老子》,无论是“父子关系”还是“子父关系”都还难以确定。① 从楚简《老子》所能得到的只是一个很有限的结论,即就像《汉志》著录《老莱子》十六篇一样,在前四世纪末流传的《老子》很可能是一个分篇本,至于一共有多少篇,这些篇的字数加起来是否已达五千言,则难以确知。在楚简《老子》出现之前,人们通常认为韩非所见的《老子》是可知的最早的版本。韩非在《解老》、《喻老》中引用《老子》,共涉及二十一章:

一章、十四章、二十六章、二十七章、三十三章、三十六章、三十八章、四十一章、四十六章、四十七章、五十章、五十二章、五十三章、五十四章、五十八章、五十九章、六十章、六十三章、六十四章、六十七章、七十一章

楚简《老子》三组共涉及三十一章:

二章、五章、九章、十三章、十五章、十六章、十七章、十八章、十九章、二十章、二十五章、三十章、三十一章、三十二章、三十五章、三十七章、四十章、四十一章、四十四章、四十五章、四十六章、四十八章、五十二章、五十四章、五十五章、五十六章、五十七章、五十九章、六十三章、六十四章、六十六章

以章而论,二者重叠的章有七章:

四十一章、四十六章、五十二章、五十四章、五十九章、六十三章、六十四章

---

① 参见李零《郭店楚简校读记》关于郭店《老子》是否从八十一章本摘抄的讨论,第28~30页,北京大学出版社,2002年,北京。

显而易见，仅就章数而言，二者之间有同有异，而且异大于同。我们可以做两种假设：一是楚简《老子》的抄写者和韩非所面对的是同一部已经形成的完整的五千言《老子》，楚简抄写者是按照自己的需要做了摘抄，韩非子是按照自己的观点做了征引。这种可能是有的，但是这样的话，只能将二者显著不同的原因归结在主观的择取。二是楚简《老子》是不完全的，韩非所见之本也是不完全的，两本都是不完全且相互独立的《老子》流传本，楚简是一部至少有三十一章的《老子》书，韩非所见则是一部至少有二十一章的《老子》书，或许当时还有其他类似的《老子》书，也就是说，这些部分性的《老子》书还没有被整编成一部五千言的《老子》。

我推想，《老子》一书的演变可能经历了几个阶段：首先是春秋末老子传其学说，弟子口诵老子之言。其次是自战国中期至战国末，陆续将传诵的老子之言记于竹帛，因此出现了《老子》书，但是因为弟子记诵不同，齐楚地域之差，故而最初的《老子》书有很多本，相互之间有同有异，并行流传，从楚简《老子》到韩非所见，都是这样的《老子》书，这些《老子》书有些是采取分篇本的形式的，但字数均未足五千言。最后到了秦汉之际，《老子》以诸子传记得立学官，这时整理出了最完整《老子》，合并为上下两篇，字数已达五千言，马王堆帛书《老子》就是整理过的五千言《老子》。至于将《老子》分为八十一章，则主要是在汉代进行的，直到刘向定本。

二 《管子》经言与《管子》四篇

《汉书·艺文志》著录《管子》八十六篇，在诸子略之道家，而刘歆《七略》云："《管子》十八篇，在法家。"此后隋、唐《志》及《四库全书总目》等目录，均将《管子》著录在法家，似乎是沿袭了刘歆的看法。

刘向《管子书录》云："臣向言：所校雠中《管子》书三百八十九篇，大中大夫卜圭书二十七篇，臣富参书四十一篇，射声校尉立书十一篇，太史书九十六篇，凡中外书五百六十四篇，以校除重复四百八十四篇，定著八十六篇，杀青而书，可缮写也。"则刘向所见的《管子》书至少有五种版本，而中《管子》书有三百八十九篇之多，或者分篇极为琐碎，或者为几种不同版本的汇集，故有大量的重复，这两种可能都有。如果刘歆在法家类著录

的《管子》十八篇也算一本，则有六种以上。在此六种《管子》书中，太史书篇目最全，比较刘向最后定的八十六篇，多十篇。此十篇可能是因分篇而多出来的，也可能是因无法校雠或明显晚出为刘向所不取者，总之，太史书中很可能包括了刘向八十六篇的大部分。至于四十一篇本、二十七篇本、十一篇本及十八篇本，倒未必是残缺不全的版本，很可能是编纂者将《管子》中的某一类内容的篇什合辑在一起，如刘歆所说的十八篇本，即可能是将《管子》中的法家篇什辑为一本，故此著录在法家。刘向校定的八十六篇，唐以前亡佚了十篇，[①]今存七十六篇，即“经言”九篇，“外言”八篇，“内言”七篇，“短语”十八篇，“区言”五篇，“杂篇”八篇，“管子解”四篇，“管子轻重”十七篇。

至于整本的《管子》，内容十分博杂，无论著录在道、法，均有合与不合。陈澧《东塾读书记》云：“《管子》之书，《史记》采入列传者，曰：‘仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固，四维不能，国乃灭亡。’此最精醇之语。其余则甚驳杂，其言曰：‘惠者民之仇雠也，法者民之父母也。’(《法法》)‘群臣之不敢欺主者，非爱主也，以畏主之威势也；百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。’(《明法解》)‘凡所谓忠臣者，务明术。’(同上)如此类者，法家语也。故《艺文志》以《管子》列法家(王按:《艺文志》当作《七略》)，或后之法家，以其说附于《管子》书欤？又有云：‘有名则治，无名则乱，治行以其名。’(《枢言》)‘督言正名，故曰圣人。’(《心术上》)‘凡物载名而来，圣人因而财之。’(同上)如此类者，名家之言也。又云：‘虚无之形谓之道。’(同上)‘天曰虚，地曰静，乃不伐，洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存，纷乎其若乱，静之而自治，强不能编立，智不能尽谋，故必知不言无为之事，然后知道之纪。’(同上)此则老子之说矣。又云：‘仁从中出，义从外作。’(《戒》)告子之说出于此欤？抑告子之徒所依托者欤？又云：‘人君唯毋听兼爱之说。’此尤后人所依托也。其《地员篇》则农家者流，《艺文志》农家之书无存者，于此可见其大略。盖一家之书而有五家之学矣。”依我之见，《管子》书中的思想以法家、道家为主，二家思想有分有

① 据严可钧《铁桥漫稿》考，亡佚的十篇为《谋失》、《正言》、《封禅》、《言昭》、《修身》、《问霸》、《牧民解》、《问乘马》、《轻重丙》、《轻重庚》。

合，从分而言可选择篇什，分别排列为道家和法家，从合而言则二家已融贯为一，故有学者称之为道法家。① 又从学术先后来看，管子之学终未成一家，其影响主要是后世的黄老学。汉初黄老属道家，故《汉志》将《管子》全书著录在道家亦有其根据。

《管子》中的思想，以两组篇什最为重要。第一组为所谓“经言”诸篇。《韩非子》两引“管子曰”，一见于《权修》，一见于《牧民》。《史记·管晏列传》云：“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，既见其著书，欲观其行事。”刘向《管子书录》云：“《九府》书民间无有，《山高》一名《形势》。”今学者多认为，韩非子及司马迁提到的篇目，是管子或管子后学的作品。有学者进而认为，刘向重订《管子》，其称为“经言”的九篇《牧民》、《形势》、《权修》、《立政》、《乘马》、《七法》、《版法》、《幼官》、《幼官图》，都是管子或管子后学所作，或通称为管子学派的作品。按《管子》书中确有托为管子之作，故后学视之为经，并为之作解。刘向校定的《管子》自《牧民解》至《明法解》为“经言”各篇的解，如《牧民解》、《主政九败解》、《版法解》，分别是《牧民》、《主政》、《版法》三篇的解，另有《明法》，刘向校定本不在“经言”中，但既有《明法解》，估计《明法》当属“经言”。此外，司马迁提到的各篇中，《九府》刘向时已佚，《轻重》据马非百考证，当是刘向本之《国蓄》篇，也属“经言”的范围。② 这样《管子》中的“经言”共有十一篇，刘向时射声校尉立的《管子》就是十一篇，莫非即是《管子》的“经言”本吗？虽然无征，视为一种可能，亦可备一说。这一组《管子》中的篇什，代表了管子及其后学的思想，其思想以法家为主，《韩非子》云：“今治藏管、商之法者家有之。”所云管子之学，即以此为经典。这十一篇自然不必为管子亲作，严可均《铁桥漫稿》云：“近人编书目者，谓此书多言管子后事，盖后人附益者多。余不谓然，先秦诸子，皆门弟子或宾客或子孙撰定，不必手著。”严氏所论，若就《管子》全书而言，犹有可商榷之处，若就“经言”及《明法》、《国蓄》等十一篇而言，可谓的论。

---

① 按：“道法家“之称是由裘锡圭提出的，可参见裘氏《马王堆 <老子> 甲乙本卷前后佚书与“道法家”——兼论 <心术上> <白心> 为慎道田骈学派作品》，收在裘氏前揭书。

② 参见马非百《管子轻重篇新论》，中华书局，1979 年，北京。

《管子》的另一组篇什是《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》四篇，此四篇今被视为齐国道家的经典，合称为“《管子》四篇”。关于《管子》四篇的作者和年代，今人争论颇多，其主要有三说，一说是宋钘、尹文的著作，郭沫若主之；一说是慎到、田骈一派的著作，蒙文通主之；一说是管子学派的著作，张岱年主之。① 此三说均不能令人满意，如张岱年反驳了第一说和第二说，而持第三说，但张氏亦承认《管子》中《牧民》、《形势》、《权修》、《乘马》等“经言”诸篇是管仲思想的记录，若将《管子》四篇与“经言”各篇比较，思想差异颇大，管子学派即守“经言”为经典，自不会又持《管子》四篇。大致上说《管子》四篇是稷下道家所作是比较通允的看法，既归之宋、尹、慎、田均不妥，不妨阙疑，以待新史料之发现，再作结论。上述三说有一个共同的认识，即《管子》四篇约成书于战国中期，这是可从的。《管子》四篇有明显受老子影响的痕迹，多引《老子》文，故可知其产生在老子学说传入齐地之后，但裘锡圭认为《管子》四篇中的精气说比老子关于道的思想还原始，故《管子》四篇的作者可能吸收了比《老子》更古老的思想材料。② 这一看法，也颇有启发之义。《管子》四篇并不出一人之手，四篇的思想又有差异。楼宇烈认为，四篇中《内业》似为解说《心术》上、下而作，《白心》则与前三篇思想略不同。③ 如此则可能《心术》上、下与《内业》的作时有先后，《白心》则另有作者。

除上述两组篇什外，《管子》中另有《大匡》、《中匡》、《小匡》三篇记录管子行事，亦为一组。其《轻重》十九篇亦成系统，但可能晚出于战国末至汉初，主要是与经济有关之思想史料。此外的各篇则稍显杂乱，不成系统，其中包括了儒家、阴阳家、法家等当时各家思想的文献。可视为战国中期至汉初齐文化之集成，唯其利用须一一加以考核。《管子》一书收录文献既多，其各篇年代亦不一，从全书看，其上限大致在战国中期，齐桓公首立稷下学官以后，在齐宣王稷下兴盛之时，其时淳于髡、田骈、邹奭、慎

① 均参见张岱年《中国哲学史史料学》，三联书店，1982 年，北京。

② 参见裘锡圭《稷下道家精气说的研究》，载《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社，1992 年，上海。

③ 据楼宇烈讲授的《中国哲学名著概论》课程笔记。

到、接予、环渊、尹文、宋钘、孟轲、公梼生等，均在稷下讲学。如《管子》中的“经言”及“《管子》四篇”均当产生于此时。此后《管子》书陆续增加，至汉文、景之后，才告结束。王国维根据《国蓄》、《揆度》、《轻重乙》等篇中的“玉起于禺氏”一词，考证《轻重》诸篇为汉文景间所作。此可作为《管子》一书的下限。

今学者有认为《轻重》诸篇只有《国蓄》或在司马迁之前，其他各篇均在其后，约为西汉时的作品。这种说法也可备一说，可以参考。唯有学者认为《轻重》诸篇有出王莽时者，则不确实，需要辩明。刘向校书，各版本合在一起，凡中外书五百六十四篇，以校除复重四百八十四篇，定著八十六篇。按五百六十四篇去其重复四百八十四篇，当为八十篇，何以多出六篇呢？细查篇目，当是将原来的《轻重》一篇分为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚七篇。此七篇当是刘向所分。刘向校书在成帝建平三年，其时王莽尚未封侯，而刘向所校自然是前人的旧典，若时人新作，以刘向的博学不能不知，可见《轻重》诸篇不仅不是王莽时作，且当作于刘向以前。至于《轻重丁》有称钱为泉例，可能有二，一是王莽以前即有称钱为泉的说法，《周礼》有“泉府”一说，贾公彦疏以泉为钱，王莽改钱为泉，即据《周礼》。《管子》中独《轻重》内容最多，当是刘向将各本中的《轻重》整理汇合而成，《轻重》各篇即不出一人一时，其偶有一篇以泉作钱，是为特例，亦不多怪。既然其他各篇中钱仍作钱，可知此一篇与其他各篇来源不同，不出自同一个本子，其为特例的可能性更大些。二是为王莽时或其后人所改。若《轻重丁》出王莽时，则刘向校书时没有此篇，那么刘向校定的《管子》当只有八十五篇，而不是八十六篇之数了。

三　稷下四子

所谓“稷下四子”是指宋钘、尹文、田骈、慎到，四子均曾在稷下讲学，在战国时代颇有影响。先秦典籍中述诸子学术，皆论及稷下四子，如《庄子·天下》论及宋钘、尹文，田骈、慎到；《尸子·广泽》论及田子、料子，据考田子即田骈，料子可能是宋钘；《荀子·非十二子》论及宋钘，与墨翟并列，又论及慎到、田骈；《吕氏春秋·不二篇》论及陈骈，即田骈。由此可见

四子在战国学术中的地位十分显赫。稷下四子在学术上有一共同点，即均学黄老之术。班固说宋钘云："孙卿道宋子，其言黄老意。"刘向说尹文云："其学本于黄老，居稷下，与宋钘、彭蒙、田骈等同学于公孙龙。"司马迁说田骈云："田骈，齐人，学黄老道德之术。"说慎到云："慎到，赵人，学黄老道德之术。"可知此四子均可视为稷下道家，但四子的学术都显得博杂，所学各有区别，均可以自名一家，其大略言之，宋钘主墨，尹文主名，田骈主道，慎到主法。

《庄子·天下》将宋钘、尹文并列，可知二人学术相近。二人的学术除黄老外，还分别有墨、名两个来源。陶潜《圣贤群辅录》以宋钘、尹文为三墨之一，刘昼《新论·九流篇》以宋钘、尹文为名家。这两说虽是南北朝时的晚说，但云宋、尹学通墨、名还是有根据的。《荀子·非十二子》将宋钘与墨翟并列，可知至少宋钘学近墨家；刘向说宋、尹均学于公孙龙，《汉志》将尹文著录在名家，又可知至少尹文学近名家。

《庄子·天下》论宋钘、尹文，其所述主要以宋钘之学为主，如云其"接万物以别宥为始"，与《尸子·广泽》云"料子贵别宥"同；云其"情欲寡浅"，与《荀子·正论》云"子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也"可参证；云其"见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战"，与《荀子·正论》云"子宋子曰：明见侮之不辱，使人不斗"及《韩非子·显学》云"宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞囹圄，见侮不辱"等可参证。至于《庄子·天下》云："语心之容，谓之心之行。"我以为也是宋钘之学，它是道家的一种养生术，此可从《汉志》对《宋子》的著录中推测其可能性。《汉志》将《宋子》十八篇著录在小说家，《汉志》小说家历来不受人重视，其实其中包含了一种特殊的学术值得辨出。小说家有《待诏臣饶心术》二十五篇，颜师古引刘向《别录》云："饶，齐人，不知其姓，武帝时待诏，作书名曰《心术》。"又有《待诏臣安成未央术》一篇，应劭曰："道家也，好养生事，为未央之术。"我以为，待诏臣饶与安成所习均为齐道家的养生术，而《宋子》著录在小说家，可能因为其内容与《心术》、《未央术》相近。高亨《庄子天下篇疏证》谓"心之行"是宋、尹书中的一篇之篇名，若是则必在《宋子》中，是取自黄老的养生之道。宋钘之学主要是兼取道、墨两家，《庄子·天下》云："以禁攻寝兵为外，情欲寡浅为内。"是对宋钘学说的很

好概括，其所谓“禁攻寝兵”是取自墨家，其所谓“情欲寡浅”是自道家得来。

至于尹文的学术，则可参看《尹文子》一书。梁启超《汉志诸子略考释》云：“今本《尹文子》二篇，精论甚多，其为先秦古籍毫无可疑。但指为尹文作或尹文学说，恐非是。”梁氏推断《尹文子》不是尹文所作或尹文学说，主要指《尹文子》中思想与《庄子·天下》所论宋钘、尹文学术不合。按此是不知宋钘、尹文学术亦有同有异，有分有合，不然不足以为两子。《尹文子》虽不是尹文自作，或有经后人改纂的可能，但其基本反映尹文学说是无疑的。《四库全书总目提要》云：“其书本名家者流，大多指陈治道，欲自处于虚静，而万事万物则一一综合其实，故其言出入黄老、申、韩之间，周氏《涉笔》谓其自道以至名，自名以至法，盖得其真。”《提要》所说为是，尹文即兼取道、名，而名、法本学术相通，故尹文之学又有近于申、韩者，此亦在情理。今本《尹文子》前有仲长氏序，李淑《邯郸书目》以为是仲长统。但该仲长氏序称其书得于黄初末，而仲长统卒于建安末，年代不合，故可知仲长氏必不是仲长统。此一错误本是李淑所犯，后世学者多由此说其书来路不明，必是伪书，则未免太过。既然不知仲长氏为谁，阙疑可也。

《庄子·天下》及《荀子·非十二子》均将田骈、慎到并列，可知二人学术相近。不过既如宋钘、尹文之例，田骈、慎到二子的学术也有同有异，有分有合，从来源上看，二子同为道家，又一有取于名，一有取于法。

《汉志》将《田子》二十五篇录在道家。田骈之学首先是道家，而有取于名家。《尸子·广泽》云：“田子贵均。”《吕氏春秋·不二篇》云：“陈骈贵齐。”高诱《吕氏春秋注》云：“齐陈骈作《道书》二十五篇，齐生死，等古今。”可知田骈学术的核心即是“齐”，亦即《庄子·天下》所谓“齐万物以为首”。“齐万物”之“齐”首先由田骈而起，其来源当是名家与道家相结合之产物。齐物之论与墨子之兼爱不同，其论万物皆齐，所执之说在于万物皆有所可，有所不可，而可与不可出于名家。《列子·力命篇》云：“邓析操两可之说，设无穷之辞。”鲁胜《墨辩注序》云：“是有不是，可有不可，是名两可。”则两可之说为邓析所创，本在名家，田骈尝学于公孙龙，故将名家两可之说引入道家，用来说明道之兼容并包，故立齐物之论。按与田

骈同时的庄子亦有齐物之论，二者之间必有所关联，从先秦多以齐物归之田骈看，此说应是田骈所创，而为庄子所取。庄子以后的道家承续其说，齐物之论遂成为道家的一个主要思想，田骈亦由此确定了其在道家学术传统中的地位。

《汉志》将《慎子》四十二篇列在法家。慎到之学是由道家转到法家。慎到本赵人，而三晋正是法家的发源地，慎到于法家之学必有所闻。《庄子·天下》论述田骈、慎到之学，谓其“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”，又说慎到主张“推拍輐断，与物宛转”；而说老聃、关尹之学则是“澹然独与神明居”；说庄周之学则是“天地并与，神明往与”。由此可见慎到与老、庄不同之处在于前者重物，后者重神。正因为慎到重物不重神，才被讥笑为“非生人之行而至死人之理”。但是，恰恰是由慎到重物，才推出去私，只有去私，才能立法；可知慎到于道家只取其可用于法者，其主旨已在于法家。《四库全书总目提要》云：“今考其书，大多欲因物理之当然，各定一法而守之，不求于法之外，亦不宽于法之中，则上下相安，可以清净而治。然法所不行，势必刑以齐之，道德之为刑名，此其转关，所以申、韩多称之也。”《提要》所论为是。慎到是所谓道法家之典型。《史记·孟荀列传》称“慎到著十二论”，《汉志》著录《慎子》四十二篇，则东汉流传的《慎子》当有后人增益。陈振孙《直斋书录解题》云：“今麻沙刻本才五篇，固非全书也，《崇文总目》言三十七篇。”可知北宋时《慎子》已有亡佚，只剩下三十七篇。金德建《司马迁所见书考》以为《崇文总目》的三十七篇，加麻沙本五篇，正好合《汉志》四十二篇。此数虽合，其实不确，麻沙本五篇均在《群书治要》所收七篇之内，三十七篇中不太可能不包括此七篇。如果三十七篇的刻者以为在《群书治要》中有的即不刻，那也应是三十五篇，何以弃五篇取两篇呢？可知三十七篇是当时的全本，《汉志》四十二篇已亡了五篇，后《崇文总目》三十七篇本亡佚，只剩下《群书治要》的七篇及麻沙本的五篇了。今本《慎子》即据此二者整理而成。

上述所论稷下四子，学术上均有综合及转承之意义，以往论者多以四子为一家，或者据《庄子·天下》，将宋钘、尹文，田骈、慎到分视为两家，而考覈其实，四子各有学术所长，《汉志》分属四家，诚卓识之举。

四 黄老帛书与《太一生水》

所谓"黄老帛书",是指长沙马王堆汉墓所出的四篇道家佚书,其篇目为《经法》、《十六经》、《称》、《道原》。这四篇佚书,唐兰认为即是《汉书·艺文志》所著录的《黄帝四经》,这一看法得到颇多学者的认同,也有学者认为其说尚可商榷。①

按四篇帛书从内容上看互有联系,统称为黄老之学的著作是可以的,但四篇帛书的文体却属三类。《经法》一篇又分《道法》、《国次》、《君正》、《六分》、《四度》、《论》、《亡论》、《论约》、《名理》九小节,其内容已是完整的一书,其篇名与李悝《法经》相近,当是黄老学者所作的论法之著作。《十六经》记黄帝与其臣的对话,有《立命》、《观》、《五正》、《果童》、《正乱》、《姓争》、《雌雄节》、《兵容》、《成法》、《三禁》、《本伐》、《前道》、《行守》、《顺道》,最后一段无题,或题为《名刑》。这十五小节内容也相对完整,而且即以《十六经》为名,当不会是《黄帝四经》中的一经,若是"黄帝十六经"中有"黄帝四经"尚属合理,反之则颇奇怪,古书中少有其例。《汉志》著录《黄帝君臣》十篇,《杂黄帝》五十八篇,《力牧》二十二篇,《十六经》当属此类著作,或者合在其中,或者是另为一书,不在《汉志》著录之内。《称》与《道原》是两个单篇,《文子》中有《道原》篇,《淮南子》中有《原道训》,以此推考,《称》与《道原》可能是从某一论道之书中散出的篇什,也可能是单独的作品,但与《经法》与《十六经》均不相类。《黄帝四经》从书名分析,均为有关黄帝的内容,但帛书四篇中,只有《十六经》讲黄帝,其他三篇未见黄帝之名,说成是《黄帝四经》的篇什,恐有未安。不过,我也认为,帛书四篇是出于同一位或同一派黄老学者之手,犹如《管子》各篇一样,是一组作品。只是必指为《黄帝四经》一书,是难令人信服的。

帛书四篇既是一组作品,其作时可大致放在一起来讨论。关于帛书

① 唐兰以为《黄帝四经》成书于公元前400年前后,并推测为郑国隐者所作。唐兰《马王堆出土<老子>乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975年第一期。

四篇的成书时间,其年代上推最远的是唐兰,唐氏认为其成书时间在公元前四百年前后。这一推断是不对的。《经法・君正》云:"号令者,连为什伍。"《通典》引吴起《教战法》曰:"乡里相比,什伍相保。"《未学篇》引《魏惠王军法》云:"五人为伍,伍干令犯禁者,揭之免于罪,知而弗揭,全伍有诛。十人为什,什干令犯禁者,揭之免于罪,知而不揭,全什有诛。"则什伍之制似在吴起、魏惠王时已有,但前引两书之真伪颇有疑问。前引吴起《教战法》有云以金鼓笳笛为军中号令。姚鼐《惜抱轩文集》云:"魏晋以后,乃以笳笛为军乐,彼吴起安得云夜以金鼓、笳笛为节乎?"章太炎亦云:"《吴子》书中所载器物,多非当时所有,盖是六朝人依托。"至于《魏惠王军法》所述,缪文远云:"盖窃商鞅'连什伍而相收司连坐'之文而附益之,未可视为魏制。"①可见说什伍之制起于吴起、魏惠王时并不一定可信,而可信的记载为起于商鞅时。秦献公时,秦实行了以户籍相伍的制度。至商鞅变法,乃在户籍相伍的基础上实行连坐法,即一人犯罪什伍连坐。其法用于民间之治,亦用于军队,称为"什伍之法"。什伍编户或起于商鞅以前,但以什伍连坐为法,自商鞅始,故后世多以此责难商鞅。《经法・君正》所谓"连为什伍",当即就商鞅"什伍之法"而言的。另《经法・亡论》云:"大杀服民,僇降人,刑无罪,过皆反自及也。"又云:"三不幸:一曰妄杀杀贤,二曰杀服民,三曰刑无罪。"其中"杀服民"一事亦似与商鞅变法有关。战国时代一场战争的死伤人数增至数万至数十万,如此伤亡一方面与战争规模的扩大有关,另一方面与奖励斩首有关,而奖励斩首虽然各国均有,而最著名的即是商鞅。《史记・鲁仲连传》记鲁仲连云:"秦者,弃礼义而上首功之国也。"《集解》引谯周曰:"秦用卫鞅计,制爵二十等,以战获首级者计而受爵,是以秦人每战胜,老弱妇人皆死,计功赏至万余,天下谓之首功之国。"以首级计功受爵之法,自《商君书》中可见,是秦自商鞅时,著为正式的法令,故后世将此暴法归诸商鞅。若二军死战,死伤即使很多,也说不上"杀服民",杀服民当指为求功而杀已投降的士兵和无辜的百姓。据《史记》记载,战国时秦与各国战,斩首逾万的例子很多,其

① 参见前揭缪氏书,第636页。

中不排除有杀服民的情况。明确记载秦军大杀服民的例子有秦昭王三十四年,秦将白起击败赵将贾偃,把赵兵二万沉到河中;四十七年,白起坑杀赵军俘虏四十五万;五十年攻魏,魏楚军沉死河中二万,等等。以大杀服民为不辜,当是商鞅以后事,甚至可能是战国后期秦昭王以后事。无论如何,帛书四篇的作时不会早于商鞅变法之年,即公之前三百五十九年。

依我看,帛书四篇作成的时间是很晚的,大致在战国末至秦汉之际。兹举三证证之。《十六经·观》云:"其时赢而事绌,阴节复次,地尤复收,正名修刑,执虫不出,雪霜复清,孟谷乃萧,此材□生。如此者举事将不成。其时绌而事赢,阳节复次,地尤不收,正名施刑,执虫发声,草苴复荣,已阳而有阳,复时而无光。如此者举事将不行。"这段话与《月令》有关。其云"执虫不出",是相对《月令》孟春之月"蛰虫始振"而言;其云"雪霜复清",是相对于"东风解冻"而言,与孟春行冬令,则"雪霜大挚"义同;其云"孟谷乃萧",是相对于季春之月"句者毕出,萌声尽达,不可以内"而言,与季春行冬令,则"草木皆肃"义同;其云"执虫发声,草苴复荣",是取仲秋之月行夏令,则"蛰虫不藏,五谷复生"之文。《十六经·观》于此显然是截取了《月令》,因为《月令》十二纪是全的,此则仅涉及三月的内容,若说《月令》抄了《十六经·观》,未免太牵强,《月令》如何能据此三月而演成十二纪呢?显然是后者节用前者。郑玄说《月令》是取《吕氏春秋》首章,四篇帛书的作成年代不会早于《吕氏春秋》。此证之一。《十六经·成法》记黄帝问力黑,力黑的话中,有"五帝用之"一语,则至奇怪,其表明帛书四篇的作者认为黄帝不在五帝之内。五帝指哪五人,自来说法不一,但先秦书自《左传》、《大戴礼记》、《吕氏春秋》等均把黄帝算在五帝之内,这一点无可疑义。《古书微》引《礼纬稽命徵》云:"三皇三正,伏羲建寅,神农建丑,黄帝建子。"伪孔安国《尚书传序》云:"伏羲、神农、黄帝之书,谓之《三坟》,少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书,谓之《五典》。"皇甫谧《帝王世纪》云:"伏羲、神农、黄帝为三皇,少昊、高阳、高辛、唐、虞为五帝。"这些说法均把黄帝从五帝升至三皇中。原来学者们把这样的看法看成是东汉人的杜撰,今从帛书四篇已有黄帝不属五帝来看,其说之起源还可上溯。伪孔之说,也不一定没有根据,或许是原孔安国遗说,为伪孔的作者采用,这种看法至迟在汉初已有了。但如果再做上溯就有些困难,一者《吕氏春

秋》、《大戴礼记》等书均将黄帝属五帝；二者黄帝即不属五帝，必属三皇，否则无处安置。而三皇之说，据蒙文通《三皇五帝探原》，是秦时方有，以黄帝属三皇，是黄老学派为尊黄帝所造之说。此一说既不同于《大戴礼记》与《吕氏春秋》，可能是秦汉黄老学兴盛时的新说。若先秦已有此说，不至于不见于任何记载，至少我们很难肯定先秦有此说。此证之二。帛书四篇中多言帝王与霸王，《经法·论》云："帝王者，执此道也。是以守天地之极，与天俱见，尽□于四极之中，执六枋以令天下，审三名以为万事□，察逆顺以观于霸王危亡之理，知虚实动静之所为，达于名实相应，尽知情伪而不惑，然后帝王之道成。"这段文字是将霸王次于帝王，霸王相当于霸，帝王相当于王。霸王之说由来已久，《墨子》中已见霸王一词，其后孟子亦论霸王，荀子、韩非均论霸王，但将帝王与霸王并列，始见于《荀子》和《吕氏春秋》，是战国末才有这样的说法。① 此证之三。综上所述，帛书四篇出于战国末至秦汉是有很大可能的。

今人证帛书四篇的作成年代，有用单词与复合词出现之前后次第为说者，认为帛书四篇中只有"道"、"德"、"精"、"神"等单词，而无"道德"、"精神"等复合词，故当早出于有此类复合词的著作，由此说帛书四篇在战国前期已成书。② 按如此考证在方法上失当。单词出现在复合词前，无复合词时只有单词，而有复合词后不排除仍使用单词，故我们可以用有复合词证其晚出，但不能用无复合词证其早出，这是显而易见的。

关于帛书四篇的学术源流，我认为作者是个兼通管、商之学与黄老之学的杂家。龙晦自方言、用韵等推断帛书四篇出于西楚，③这是可信从的，但帛书四篇的思想却不尽从西楚发源。今学者从帛书四篇中发现有许多与《管子》及《慎子》、《申子》等齐人著作文字近似的地方，不是帛书四篇影响了《管子》等，就是《管子》等影响了帛书四篇。我想当是后一种情况，这不仅从前述年代上可为证明，即从诸子称引情况看，也可以知之。按古书之例，若众书取一书，则应当有称举其书名的情况，虽不是绝对必

---

① 详细考覈可参见罗根泽《古代政治学中的"皇""帝""王""霸"》一文。

② 可参见陈鼓应《老庄新论》中的相关论述，香港中华书局，1991 年。

③ 龙晦《马王堆出土＜老子＞乙本前古佚书探原》，《考古学报》1975 年第二期。

称，可能性是很大的。尤其是经典，以黄老并称的《老子》除多见称引外，韩非并作《解老》、《喻老》，其经典地位由此可知。若帛书四篇是与《老子》同等重要的经典，何以《管子》及其后的众书一无称举其名呢？虽然也不是绝对说未见称举即无其书，但可能性也是很大的。相反，如果一书取众书，是战国末杂家的风气，一般是不一一称举所取书名，即如《吕氏春秋》、《淮南子》之类。因此可见说《管子》等影响了帛书四篇是合理的。管子之学本起于稷下，稷下讲学在齐滑王四十年因乐毅攻齐曾一度中衰，学者四散，稷下之学或传至楚地，作为帛书四篇的学术源头，或许就在这一时期。

在郭店楚简中新发现了一种道家著作，今题名为《太一生水》。关于这篇文献，学者惟能断其为战国中期的道家之学，而没有著录依据。关于《太一生水》中"太一"的解释，主要从三个方面，哲学、数术和宗教。从哲学上的解释，基本上是把"太一"看做是老子的"道"的别名；从数术上解释，是把"太一生水"看做是太一天象，或太一行九宫之类的数术推演；从宗教上解释，则相对比较薄弱。①

目前学者均赞同《太一生水》中包含了一套古代宇宙论，这套宇宙论出现在前四世纪末，其观念可能是当时共有的观念，不一定专属道家。最能表达这种宇宙论的是《太一生水》中的首段，其云：

> 太一生水，水反辅太一，是以成天，天反辅太一，是以成地，天地复相辅也，是以成神明，神明复相辅也，是以成阴阳，阴阳复相辅也，是以成四时，四时复相辅也，是以成寒热，寒热复相辅也，是以成湿燥，湿燥复相辅也，成岁而止。

整个的宇宙生成过程是太一、水、天、地、神明、阴阳、四时、寒热、湿

---

① 参见李零《郭店楚简校读记》附录《读郭店楚简<太一生水>》与《再读郭店楚简<太一生水>》，其中介绍到关于太一的哲学的、数术的解释，并提出了宗教的解释的可能性。北京大学出版社，2002 年。并可参见李学勤《太一生水的数术解释》一文，载《道家文化研究》第十七辑，三联书店，1999 年，北京。

燥、岁。这样一个宇宙生成过程,其中太一、水、天、地、神明可以视为天地未分之前的变化,阴阳、四时、寒热、湿燥、岁可以视为天地已分之后的变化。我以为,《太一生水》中的天地未分前的宇宙生成过程,也许并不那么神秘,其与汉代纬书中所说的宇宙生成过程是很近似的。《孝经钩命决》云:"天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太素,有太极,是为五运。形象未分,谓之太易。元气始萌,谓之太初。气形之端,谓之太始。形变有质,谓之太素。形质已具,谓之太极。"《太一生水》中的太一、水、天、地、神明,基本上是与"五运"相当的。

为了说明二者的联系,首先需要将纬书中的宇宙生成观念做一番梳理。除前引《孝经钩命决》之外,《易纬乾凿度》也有一个类似的表述,其云:"夫有形生于无形,乾坤安从生? 故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气、形、质具而未离,故曰浑沦。"按太易、太初、太始、太素均在乾坤之前,是乾坤所从生焉。郑玄注云:"有理无形,故曰太易。"太易是宇宙初始的纯粹之理。由这种初始的纯理状态逐渐变化到有气、有形、有质,既有了气、形、质,天地万物已经潜在的存有了,只是气、形、质三者浑然未分,故而还是混沌。《钩命决》在太素之后增加一个太极也是合理的,因为太极是对混沌的最初的分剖,分则结束了混沌的状态,从无转入有,天地万物从潜在的存有转变为实现的存有。郑玄注云:"太易,无也。太极,有也。太易从无入有。"又曰:"太易始著而太极成。"从太易到太极是从无到有,从太极而下,则是一个有的过程。

就《周易·系辞》来看,纬书中的这套宇宙生成之说并不完全符合孔子之教。孔门易学基本上不以无言道,其立论皆以有为根柢,故而以太极为开端。《乾凿度》引孔子曰:"易始于太极,太极分而为二,故生天地。"是谓太极为易之肇始,太极在天地之先。太极为有的初始,自太极则天地分判,故而乾坤立焉。而太易、太初、太始、太素均是天地未分之前的,如果就天地既分而言,太极为始;如果从天地未分而言,太极只是个变化的结果,《洛书灵准听》曰:"太极具理气之原。"太极何以能具理气? 是太极之前的太易、太初、太始、太素逐步生成的。

对于这样的观念,儒家并非丝毫没有接受。《周易·系辞》云:"乾知

大始，坤作成物。"这里说的"大始"当是《易纬》中说的太始。乾知大始，即是乾昭示的是太始，由此推论，坤所对应的则当是太素。乾为天，坤为地，所以天地的本质应该是在太始和太素两个阶段中得以奠立的。就此而论，从潜在的意义上说，太始、太素在太极之前，已经孕育了天地，只是天地还在未分的混沌之中，这也意味着未分的天地是在太极之前的，太极之分即是将混沌的天地分开，因此已分的天地，当然是在太极之后了，即先有太极，然后有现实的天地。

在经过上述梳理之后，比较楚简《太一生水》和纬书中的宇宙生成论，则可以发现尽管它们未必有直接的传续关系，却显示了非常近似的思维模式。《太一生水》中的太一相当于纬书之太易，二者都是处在宇宙从无到有演化的最前端，它们只是一个抽象的一，或者说纯粹的理，连气都还没有。水相当于太初，太初有气，而气与水是相通的，且水在象上最接近气，《文选》注引《春秋元命苞》曰："水者，五行之始，元气之凑液也。"元气之凝结即为水。水为五行之核心，既为五行之首，又为五行之终。从先后关系来说，五行是天地既分之后才有的物质属性，但其根源却在于天地未分之前，而五行中能上溯至天地之先的就是水，也就是"太一生水"。水辅太一，即是以元气充塞于太易，由此而为天，天相当于太始，这时的宇宙是有气有形的。所谓天辅太一，是说此有气有形的宇宙进一步演化到有质，有质则为地，地相当于太素。天地既生，天出其形，地出其质，由此天地相辅而生神明，神明者，太极也。太极神妙莫测，谓之神明，此处是以神明代指太极。后文中说"神明生阴阳"，正与《系辞》所说"太极生阴阳"同义。至于神明生阴阳之后，则已经从无到有，进入到天地万物演化的阶段了，由阴阳而生四时、寒热、湿燥以至成岁，都是万物生生之具体法则。

五　两汉老学之演变

老子之学至战国后期乃与黄帝之学合流，遂称黄老。《史记·乐毅传》云："乐氏之族有乐瑕公、乐臣公。乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国

师。"《史记·田叔传》云:"田叔者,赵陉城人也,其先齐田氏苗裔也。叔喜剑,学黄老术于乐臣公所。"《汉书·陈平传》云:"陈平,阳武户牖乡人也,少时家贫,好读书,治黄帝老子之术。"曹参、陈平、田叔是汉初治黄老有名者,曹参、田叔之学均出乐氏,陈平之学所出不可考,大致也出于北方之黄老学,其学以治术为主。《史记·日者列传》褚少孙补云:"夫司马季主者,楚贤大夫,游学长安,通《易经》术、黄帝、老子,博闻远见。"按司马季主代表的是南方的黄老学,其人其学在汉初虽不见称,但其学术传统影响深远。

汉自文帝始好黄老,窦太后及景帝亦尊黄老之学,且据史传所载,文、景及窦太后均认为黄老之学在五经之上。《史记·礼书》云:"孝文即位,有司议欲定仪礼,孝文好道家之学,以为繁礼饰貌无益于治。"《风俗通·正失篇》云:"然文帝本修黄老之言,不甚好儒术。"《汉书·儒林传》云:"太皇窦太后喜老子言,不说儒术。"《汉书·扬雄传赞》谓景帝以为老子五千言过于五经。由于帝后的推崇,汉初尊黄老成为一时风气。司马谈《论六家旨要》将道家置儒家之上,即是汉初风气的体现。不过在文帝之时,儒道两家已渐起争执,景帝时,传《诗》之辕固,与传黄老之黄生争论于前。窦太后好《老子》,召问辕固,固曰:"此家人言也。"惹得窦太后大怒。景帝少读黄老,及壮转好儒术,重用传《公羊春秋》之公孙弘,其时汲黯在朝,汲黯是学黄老的,反对儒家地位上升,故尝反对景帝招文学儒者,又常毁儒,而触公孙弘等。考汉初治黄老学者,多为官吏,自曹参、陈平、田叔,治黄老者又有直不疑、汲黯、郑当时,均居朝廷要职,景帝时的儒道之争其实是文学儒者与官吏之争位,与后来贤良文学与桑弘羊等论盐铁,可谓一脉相承,故其争论主要集中在国家政治之路线上,而学术上并没有太多争鸣。

汉武帝时罢黜百家,独尊儒术,黄老之学在政治上不复与儒家五经并列,但其作为学术仍传承不坠,且出现了儒道并修的情况。其著名的例子有以下四者:一为司马迁,迁父谈,为太史公,习道论于黄子。黄子即与辕固争论的黄生,谈从黄生受学,其学以黄老为主。司马迁则儒道兼修,既从受家学,通黄老,又受经于孔安国,其学以儒学为主。二为刘德,德为楚元王刘交孙,楚元王为汉初名儒,受《诗》于浮丘伯,并为《诗传》,号曰"元

王诗"。而刘德承楚元王之业,并修黄老术。德子向,遍治五经,传《鲁诗》,而并作《说老子》四篇,也是儒道兼修。按刘向作《说老子》而未注黄帝一事颇值得玩味。黄老之学文帝时主要是治术,武帝后转为学术。黄老虽并称,但黄帝之学以治术显,其作为学术则远不及老子之学。黄老由治术转为学术后,黄帝之学渐衰,老子之学独行,汉代多有注《老子》者,而绝少注黄帝者,黄帝之学亦未立学官。三为蔡勋,好黄老,平帝时为郿令,家学传承,六世后至蔡邕,邕学也是兼修儒道。蔡邕在汉末有很大的影响,魏晋之后的玄学清谈之士,多与之有渊源关系。四为班嗣,嗣与扬雄、桓谭等游,虽修儒学,然贵老庄之术。《汉书·叙传》记桓谭欲借班嗣老庄之书,嗣云:"若夫严子者,绝圣弃智,修生保真,清虚淡泊,归之自然,独师友造化,而不为世俗所役者也。渔钓于一壑,则万物不奸其志,栖迟于一丘,则天下不易其乐。不绁圣人之罔,不嗅骄君之饵,荡然肆志,谈者不得而名焉,故可贵也。今吾子已贯仁谊之羁绊,系名声之缰锁,伏周孔之轨躅,驰颜闵之极挚,既系挛于世教矣,何用大道为自炫耀?昔有学步于邯郸者,曾未得其仿佛,又复失其故步,遂匍匐而归耳。恐似此类,故不进。"班嗣之学不称黄老而称老庄,从班嗣之言中可以看出其学以庄为主。汉初往往孔老并称,而不是老庄。枚乘《七发》云:"客曰:将为太子奏方术之士有资略者,若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦,使之论天下之释微,理万物之是非。孔、老览观。孟子持筹而筭之,万不失一。此亦天下要言妙道也。"即是孔老并称,将庄周与魏牟等同列。以老庄连称,班嗣可能是比较早的。班嗣为班彪从兄,班彪即班固之父,则班氏家学亦包含儒道,班氏自称其先为楚令尹子文,可能其学自有渊源,近于南方道家,故不重黄老而贵老庄。本来,汉初虽有黄老与儒家不相为谋的对立,但这主要是在政治上,而在学术上治老子之学者与儒家并无对立之矛盾,而班嗣之言则显示出了东汉已有儒道分道扬镳的种种迹象,可见自老庄并称之后,道家开始渐渐地向与儒家对立的方向发展。汉人虽并称老庄,但专治庄子者很少,主要是以老子之学为主,庄子之学至魏晋竹林名士以后始得发扬光大。

据《隋书·经籍志》所载,西汉注《老子》者,有河上公《老子注》二卷,毋丘望之《老子注》二卷,严遵《老子注》二卷。葛玄《河上公老子注序》称

河上公为文帝时人，作《老子章句》，以授文帝。《经典释文》云毋丘望之即安丘望，嵇康《高士传》云："安丘望之字仲都，京兆长陵人，少持《老子经》，恬净不求进宦，号曰安丘丈人。"皇甫谧《高士传》云："望之著《老子章句》，故《老子》有安丘之学，扶风耿况、王汲等皆师事之，从受《老子》。"《汉书·王吉等传》云："蜀有严君平，修身自保，卜筮于成都市，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》，博览无不通。依老子、严周之旨，著书十万余言。扬雄少时从游学。君平九十余，遂以其业终。"严遵除有《老子注》外，《隋志》又著录严遵《老子指归》十一卷，后散佚，今见《老子指归》六卷本是后人缀辑而成的。又有《道藏》本，自七卷起至十三卷止，较通行本多一卷。

至东汉后期，老子之学显示出其传承中的一个重要特点，即《老子》与《周易》相关联。自司马季主兼通《易》、《老》之后，严遵亦兼通《易》、《老》。严遵弟子扬雄，其作《太玄》，也是将《易》、《老》两家融于一体，唯严遵落实于《老》，扬雄落实于《易》。东汉以后，有向长好通《老》、《易》。又有折象能通《京氏易》，好黄老言。又有冯颢，作《易章句》，修黄老。东汉之向长、折象、冯颢均不以经学名，故影响不及经学家中兼通《易》、《老》者。东汉初有今文学家范升，兼通《梁邱易》与《老子》，后古文家马融亦兼通《费氏易》与《老子》，融并作《老子注》。至魏董遇，建安时教授于太学，与贾洪等七人为儒宗，而遇作《易章句》及《老子训注》，于兖、豫颇有影响。吴虞翻也尝作《周易注》和《老子注》，影响及于江南。凡此诸端，渐渐形成一种趋势，由此开启王弼以《易》、《老》贯通而创立了玄学。自王弼开始，老子之学转化为玄学之一部分，其学术与两汉之老学又有所不同。

六　《汉志》著录道家诸子

《汉志》著录道家诸子，以《伊尹》五十一篇为首。伊尹为商汤相，旧传伊尹有很多著作，据《史记·殷本纪》，伊尹尝作《咸有一德》、《伊训》、《肆命》、《徂后》、《太甲训》五篇等，但这些篇什均在儒家古文《尚书》内。道家尊伊尹，主要取伊尹从汤言素王及九主之事。《集解》引《别录》云：

“九主者，有法君、专君、授君、劳君、等君、寄君、破君、国君、三岁社君。凡九品，图画其形。”这些篇什恐非《伊尹》五十一篇全部。仅就这些篇什而言，决非伊尹之作，其言“三岁社君”是据伊尹放太甲于桐宫三年，然后反政一事言的，伊尹自不能将汤以后发生的事预先讲给汤，一定是后人根据伊尹传说新作的。《孟子·万章篇》引伊尹云：“何事非君，何使非民？”此外《尸子》、《吕氏春秋》也有引伊尹言的例子，我推想此书虽是后人作，但亦不致出现太晚，大概战国初即出现了有关伊尹的书。不过即使战国初果真已有《伊尹》，其篇什也不会很多，当是此后陆续增加，逐渐撰集至五十一篇。至于小说家《伊尹说》二十七篇，当另为一书，班固称“其语浅薄，似依托也”。

《汉志》著录《太公》二百三十七篇，《谋》八十一篇，《言》七十一篇，《兵》八十五篇。沈钦韩《汉书疏证》云：“《谋》者，即太公之《阴谋》；《言》者，即太公之《金匮》，凡善言书诸金版；《兵》者，即《太公兵法》。”太公即吕望，事周文王、武王。此类书其为依托与《伊尹》同例。《战国策·秦策》云苏秦得“太公阴符之谋”，则战国时已有托为太公的书了。班固云：“吕望为周师尚父，本有道者。或有近世又以为太公术者所增加也。”则这部二百三十七篇的大书中又有汉人后续的作品。

《汉志》著录《辛甲》二十九篇。辛甲为商纣臣，纣无道，辛甲七十五谏而去，周封之。梁启超《诸子略考释》云：“《左传》：‘辛甲为太史，命百官官箴王阙。’此殆史官所传故书。”按《左传》所引辛甲《虞人之箴》有云：“芒芒禹迹，画为九州。”与《尚书·禹贡》合，估计也不是旧典原文，是经后人整理过的。

《汉志》著录《鬻子》二十二篇。鬻子名熊，为周师，自文王以下问焉，周封为楚祖。严可均云：“《史记·楚世家》曰：‘鬻熊子事文王，早卒。其子曰熊丽，熊丽生熊狂，熊狂生熊绎。熊绎当周成王时。’盖文王师为鬻熊，成王问为熊绎，中间隔熊丽、熊狂两世，《鬻子》非专记鬻熊之语，故其书于文王、周公、康叔，皆曰昔者。昔者，后乎鬻子之言也，古书不必手著，《鬻子》盖康王、昭王后史臣所录，或鬻子子孙所记。”至于小说家之《鬻子说》十九篇，当另为一书，班固称其为“后世所加”。道家之尊鬻子，足见道家之兴与楚有密切关系，《鬻子》一书或即楚之道家所撰集。

《汉志》将《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》四书著录在道家之前，其在学术上别有深意。按此四书虽均出后世道家依托，但不能将此四书简单地视为诸子书。此四书是道家所整理新编的道家的"《书》"，犹如儒家、墨家均取前代旧籍以为《书》一样。明此可知，《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》在道家学术中的地位，亦可知四书不是凭空杜撰，均当有旧典或传说作基础。在《鬻子》之后，《汉志》著录《管子》八十六篇，此一书的情况颇为特殊，道家重管子，并非将其视为道家诸子，而是同尊伊尹、太公、辛甲、鬻子一样，将传出于管子的著作视为前代经典，但《管子》书中明显有后世道家附益的作品，这些附益的作品是诸子，故刘向整理《管子》书，特分"经言"及以下各类，即是表明《管子》之"经言"是和《伊尹》等四书一样是道家的"《书》"，而《经言》以下则属诸子，后世将《管子》纯视为子书并移入法家，是昧于学术源流。由此推测，道家的产生有齐、楚双重背景，而其尊奉之前圣，多为殷之贤人和周文王、武王之师，此亦略别于儒家之尊文、武、周公，道家所尊者都在儒家所尊者之前。①

汉初《老子》有博士之学。《汉志》著录《老子》各家经传，学术上亦有意义。《汉志》著录《老子邻氏经传》四篇、《老子傅氏经说》三十七篇、《老子徐氏经说》六篇、刘向《说老子》四篇。这四部书均为解释《老子》的，尤其是前三部，称《老子》为经。《汉书·楚元王传》云："文帝时，天下书颇出，皆诸子传说，犹广立于学官，为置博士。"《老子》一书为道家子书之最早出者，其至战国末渐升至经典。《韩非子》中有《解老》、《喻老》两篇，是最早解释《老子》的著作，汉初立传记诸子，《老子》当在其中，作为诸子立博士。既立博士，自当有传诂之学，邻氏、傅氏、徐氏当即汉初三家《老子》之传诂。在刘向《说老子》后，《汉志》著录《文子》九篇，文子为老子弟子，其时代自在邻氏、傅氏、徐氏及刘向之前，而先著录四家者，即在表明《老

---

① 王按：儒家与道家均承三代传统，并同出于周。其差别不在道家本殷，儒家本周，道家重天道，儒家重人文，云云。儒家与道家的关系，或可以按施宾格勒在《西方的没落》中所定义之"贵族与僧侣"模式来理解，儒家近于贵族传统，道家则近于僧侣传统。儒家所尊圣人都是古代圣帝明王，为天命主体及血缘所系，以仁为本；道家尊贤人则主要是帝王之师，为其辅翼，以智为用。二者相辅而成。这样的类比当然是在一种启发的意义上的，并非要照搬施氏的理论。

子》一书在汉代道家中的经典地位。

《汉志》著录《文子》,并云:“老子弟子,与孔子并时,而称周平王问,似依托者也。”定县汉中山王墓出土了简本《文子》,可知《文子》至迟出于汉初。简本《文子》中文子答平王问,并未确指是“周平王”,孙星衍《文子序》说当是楚平王,楚平王在位始于公元前五百二十八年,终于公元前五百一十六年,正与孔子同时。在《文子》一书中,颇多“道德”、“精神”等复合词,并论及王霸问题,可知其书之作成时间不会早于战国末期。粗略言之,老子后学有文子一脉与庚桑楚一脉,文子一脉秉承老子之道论,又将之演化成王霸之术,《淮南子》尝引取其说;而庚桑楚一脉亦承老子之学,但尚道隐出世,化生出庄子之学。

《汉志》著录《蜎子》十三篇,并自注云:“名渊,楚人,老子弟子。”蜎渊其人颇难考详。据《史记·孟子荀卿列传》,稷下有环渊,学黄老道德之术,著上下篇,学者谓环、蜎古字通,蜎渊即环渊。但蜎渊若为老子弟子,年寿恐不及在稷下讲学。或者班固说蜎渊为老子弟子误,或者即为二人。高诱《淮南子注》云:“蜎渊,白公时人。”《汉书·古今人表》有白公胜,见于《左传》哀公十六年,若蜎渊当此时,是可以作老子弟子的。我以为关于蜎渊其人,当以班固、高诱说为是。

《汉志》著录《关尹子》九篇,注云:“名喜,为关吏,老子过关,喜去吏而从之。”根据《庄子》、《吕氏春秋》等记载,关尹其人师从老子,又师壶丘子林,壶丘子林与郑子产同时,又列子尝问于关尹子,则关尹子的生活年代由此可定。高诱注《吕氏春秋》云:“九篇者,一《字篇》、二《柱篇》、三《极篇》、四《符篇》、五《鉴篇》、六《七篇》、七《釜篇》、八《寿篇》、九《药篇》。”高诱所见的九篇,定非关尹之作。这九篇的篇名整齐划一,不像春秋末、战国初时的文例,从篇名意指估计或许是秦汉时方士依托关尹而作。今所见的《关尹子》一卷,更是宋人伪书。

《汉志》著录《庄子》五十二篇,注云:“名周,宋人。”这部五十二篇本是刘向校书时整理之本,刘向将流传下来托为庄周所作的篇什辑起来,并按内、外、杂、解说分为四类。陆德明《经典释文》云:“《汉书·艺文志》《庄子》五十二篇,即司马彪、孟氏所注是也。”又记司马彪、孟氏注本为内篇七,外篇二十八,杂篇十四,解说三,由此可知刘向整理之情况。但刘向

五十二篇《庄子》,其中多依托之作,已为当时人所知,故注家对于这些依托篇什,以意去取,《经典释文》云:"其内篇众家并同,自余或有外而无杂。"可知注家的去取主要在外篇以下。如崔譔《庄子注》十卷,有内篇七,外篇二十。向秀《庄子注》二十卷,二十六篇,一作二十七篇,又作二十八篇,只分内、外,亦无杂篇。由此略可推测魏晋以后曾一度流行一种二十余篇,只分内、外的《庄子》版本,即崔譔、向秀所注之本,与刘向之本比较,有所删略。今本《庄子》是郭象注本,分内篇七,外篇十五,杂篇十一,共三十三篇。这种本子当也是从刘向本删略成的,但可能不是郭象删定,大概在东汉末已有这种本子。高诱《淮南子注》云:"庄周作书三十三篇",可能即是指这一本。从东汉以来注者均保留内篇而每每增删《庄子》外、杂篇来看,《庄子》的外、杂篇已受到怀疑。今人刘笑敢以"道"、"德"、"精"、"神"这类单词,与"道德"、"精神"等复合词比较,单词在前,复合词在后这一语文标准,判断内篇中只有"道"、"德"、"精"、"神"等单词,而无"道德"、"精神"之类复合词,而外、杂篇中则多见"道德"、"精神",足证内篇的作成时间早,可认为是庄子作,外、杂篇的作成时间晚,是庄子后学所为。① 有此一证,《庄子》一书中所包含的学术源流可得以疏通。

《汉志》著录《列子》八篇,并云:"名圄寇,先庄子,庄子称之。"《四库全书简明目录》云:"旧本题周列御寇撰,而书中有御寇以后事,故柳宗元《列子辨》谓其经后人增窜。高似孙《子略》,遂以为庄周寓言,并无其人。然据《尔雅疏》引《尸子·广泽篇》,知当日实有列子,特书为门人所追记耳。"关于《列子》的真伪争议颇多,马叙伦作《列子伪书考》举二十事证今本《列子》为魏晋人伪造,其说可信。此是就今本《列子》而言,汉时还有个古本《列子》,刘向《叙录》曰:"《列子》内外书凡二十篇,以校除复重十二篇,定著八篇。"这一《列子》估计是先秦旧书,因不知其书原貌,不能断其是列子所著或后学所记。这一《列子》至魏晋伪造今本《列子》时是否全亡也不可知,或许有些遗说已被采入今本《列子》中。总括地说,魏晋人

---

① 参见刘笑敢《庄子哲学及其演变》第一章"《庄子》内篇的年代",中国社会科学出版社,1988 年,北京。

伪造《列子》，已非整理性质，而杂入大量的魏晋思想，故已不能作为先秦史料。近人黄侃《汉唐玄学论》称伪《古文尚书》、《孔丛子》、《列子》三书为魏晋间最大之玄学著作，称赞《列子》“建理立论，乃以融通佛、老之为，陈义极其宏远”。

《汉志》著录《老成子》十八篇，姚振宗疑即宋大夫老成方，《元和姓纂》谓老成方在宋为大夫，著书十篇，言黄老之道。可知此是战国之世言黄老最早者。

《汉志》著录《公子牟》四篇，并云：“魏之公子也，先庄子，庄子称之。”公子牟为战国时著名诸子，颇为人所称，《荀子·非十二子》将魏牟与它嚣并列，列在十二子之首。《庄子·让王》、《吕氏春秋·审为》等均称之。《孟子·尽心》说杨朱“为我”，墨子“兼爱”，“子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。”孙诒让认为孟子所称的子莫，即是魏公子牟，矣、莫一语之转。由此可略知当时对公子牟学术之评价。

《汉志》著录《鹖冠子》一篇，并云：“楚人，居深山，以鹖为冠。”据李学勤考证，鹖冠子的活动年代当战国晚期的前半，在公元前三百年至二百四十年左右。而《鹖冠子》一书有悼襄王谥法，并避秦始皇讳，可能成在前二百三十五年至秦世，不会晚至焚书之后。① 《隋志》著录《鹖冠子》为三卷，《唐志》亦同，沈钦韩曰：“其中庞煖论兵法，《汉志》本在兵家，为后人傅合。”顾实《汉志考证》云：“兵家《庞煖》三篇，汪刻本《汉书》作二篇，合此《鹖冠子》一篇，正符三篇之数。”按还有别一种可能，即刘向校书时，《鹖冠子》本多篇混杂，刘向为之分类，一篇入道家，二篇改题《庞煖》，入兵权谋。《隋志》所录是未分之本。《鹖冠子》内容多与黄老帛书同，二者均出楚地，年代亦仿佛，可视为同一种学术。

《汉志》在《鹖冠子》后著录黄帝书，计有《黄帝四经》四篇，《黄帝铭》六篇，《黄帝君臣》十篇，《杂黄帝》五十八篇，《力牧》二十二篇。按年代说，这些著作均当著录在《伊尹》之前，为什么放在后面呢？班固这样做可能是因为此数种黄帝书均为六国时晚出之作，不同于《伊尹》等有旧典为

① 参见李学勤《鹖冠子与两种帛书》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社，1992年，上海。

基础,可作为道家的“书”。考诸《汉志》自《老子》以下如《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《庄子》、《列子》、《王狄子》、《公子牟》、《田子》、《老莱子》、《黔娄子》,凡可注明年代者均在前,最后一位黔娄子为齐威王时人,则以上诸子的生活年代均在战国中期。自《黄帝四经》以下则多注“六国时”,如《黄帝君臣》注云:“起六国时,与《老子》相似也。”《杂黄帝》注云:“六国时贤者所作。”《力牧》注云:“六国时所作,托之力牧。力牧,黄帝相。”《汉志》于《黄帝铭》下无注,刘勰《文心雕龙·诸子篇》云:“盖上古遗语,而战代所记。”也似出六国时。《黄帝四经》之作者作时,《汉志》亦未注,比较完整地引黄帝之言,见于《韩非子》、《吕氏春秋》、《文子》、《贾子》、《淮南子》等书,而自《韩非子》以前少有引黄帝言者,因此《黄帝四经》也不会成书太早,依《黄帝铭》等例,也当出六国时,只是在黄帝书中比较先出,且地位重要些。牟钟鉴述先秦道家发展为四个阶段,一为老子,二为杨朱、田骈、慎到、宋钘、尹文,三为庄子,四为战国末年到汉初的黄老之学。[①] 牟氏所说至当。虽然汉代黄老之学并称,但先秦黄帝之学的兴起,在年代上远后于老子之学。

七　《隋志》著录道家诸子

《隋志》著录道家多老、庄注。其中尤以《老子注》最多。

《隋志》著录“《老子道德经》二卷,周柱下史李耳撰,汉文帝时河上公注。”又著录“梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷,亡。”按这两部《老子注》不知是否是同一著作。今传世之《老子河上公注》,云为文帝时之河上公,显是依托之作。战国时有河上丈人,传老子之学,据《史记》记载,河上公教毛翕公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教盖公,盖公教曹相国,曹相国荐盖公于文帝,文帝宗之。这是战国至汉初老子之学最可靠的传统。因汉初老子之学出于战国时的河上丈人,人多以河上丈人称其学。如乐臣公是乐瑕公弟子,自河上丈人算起,已是三传,但《史记》不

① 参见牟钟鉴《道家学说与流派述要》,《道家文化研究》第一辑。

称其本师为乐瑕公，而称本师为河上丈人，正是汉初以河上丈人称学的证明。《汉志》所云“汉文帝时河上公”，当然不会是战国时之河上丈人仍然在世，此处称河上公，当不是指人名，而是指学所自出，即老子河上公之学。估计是指文帝时某一位传授河上丈人老子之学的学者，而失其本名。至于陆德明《经典释文》所谓“河上公居河之湄，教文帝《老子》，作《老子章句》四篇”云云，或许是后世道家根据盖公事迹神话其事。嵇康《高士传》云：“河上公，不知何许人也。谓之丈人，隐德无言，无德而称焉。安邱先生等从之，修其黄老业。”嵇康也不知河上公是何许人，但从“安邱先生等从之”一语可略知河上公的年代，安邱先生为成帝时人，其所师的河上公当亦在宣、元二帝时，这一河上公当是河上丈人老子之学的民间传承者。其所注之书，当成于西汉末，其书因传在民间，故刘向未见，而《汉志》亦失载。白云霁《道藏目录详注》云：“《道德经》原系上下二篇，自河上公分为八十一章，乃曰上经法天，天数奇，其章三十七，下经法地，地数耦，其章四十四。”此一分章当是河上丈人一系的老子之学所为，其始分或在战国晚期，或在汉初。

《隋志》著录“梁有汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，亡。”毋丘望之即安丘望之，嵇康即云其从河上丈人修黄老业，可知其学出自河上公。因又自注《老子》，故自立《老子》安邱之学。又记安丘望之辞成帝召见，为巫医于人间，则其学亦在民间传承，虽然有耿况、王汲等师事之，但终未能大行于世。《隋志》云安邱望之所注《老子》已亡，但《经典释文》及新、旧《唐志》均言有安邱望之《老子章句》，可知一直至宋代，此书尚未亡。《隋志》又著录安邱望之《老子指趣》三卷，两《唐志》亦有著录。汉代的《老子》河上公之学与安丘之学为一系，其来源可以上溯至战国时的河上丈人，是老子之学传承最悠久的一支。这一支老子之学可能和立于学官的《老子》也有一定的渊源，《汉志》著录《老子傅氏经说》三十七篇，孙诒让《札迻》推测其为解说老子上经三十七章的，如此则傅氏也可能采用了上下经八十一章的《老子》本，如果说八十一章是河上公所分，则其影响及于傅氏。

《隋志》著录“梁有汉隐士严遵注《老子》二卷，亡。”严遵的《老子》之学自何而出不详，《汉书·王吉等传》将其与商山四皓及郑子真等隐士并

称，又云其依老子、严周之旨，则其学似与战国河上公及汉初邻氏、傅氏、徐氏等《老子》正传不同。唐岷山道士张君相集三十家《老子》注，其首两家曰河上公，曰严遵，则其书在唐犹未亡。《隋志》又著录严遵《老子指归》十一卷，此书是演解五千言的，《道德指归说目》云："庄子曰：昔者老子之作也，变化所由，道德为母，效经列首，天地为象，上经配天，下经配地，阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首。以阳行阴，故分为上下，以五行八，故上经四十而更始，以四行八，故下经三十有二而终矣。阳道奇，阴道耦，故上经先而下经后，阳道大，阴道小，故上经众而下经寡，阳道左，阴道右，故上经覆来，下经覆往，反覆相过，论为一形，冥冥混混，道为中主，重符列验，以见端绪，下经为门，上经为户，智者见其经效，则通乎天地之数，阴阳之纪，夫妇之配，父子之亲，君臣之义，万物敷矣。"由此可知，严遵对《老子》所做的分章与河上公本颇有不同，其分《老子》为上、下经，上经四十，下经三十二，共七十二章。又其称"庄子曰"云云，或许是由庄子一系传承下来的老子之学耶？

汉末三国以降，注《老子》者颇多。《隋志》著录的《老子注》有：《老子》二卷，虞翻注；《老子道德经》二卷，王弼注；《老子道德经》二卷，张嗣注；《老子道德经》二卷，蜀才注；《老子道德经》二卷，钟会注；《老子道德经》二卷，晋太傅羊祜解；《老子经》二卷，东晋江州刺史王尚述注；《老子》二卷，晋郎中程韶集解；《老子》二卷，邯郸氏注；《老子》二卷，常氏传；《老子》二卷，孟氏注；《老子》二卷，盈氏注；《老子道德经》二卷《音》一卷，晋尚书郎孙登注；《老子道德经》二卷，刘仲融注；《老子道德经》二卷，巨生解；《老子道德经》二卷，晋西中郎将袁真注；《老子道德经》二卷，张憑注；《老子道德经》二卷，释惠琳注；《老子道德经》二卷，释惠严注；《老子道德经》二卷，王玄载注；《老子道德经》二卷，卢景裕撰；《老子音》一卷，李轨撰；《老子音》一卷，戴逵撰；《老子》四卷，梁旷撰。①

上述为各家《老子注》及《音》，其中最有影响力者莫过于王弼的《老

---

① 按：《老子》注多为两卷，而此为四卷，不合常例。姚振宗曰："此书《唐志》题《道德经品》，似与《南华论》略同，或皆在周文相府，与诸人品论玄义，集以为书者。"若此则不是注疏之作，由此可以推想南北朝之经典注疏比较散漫。

子注》。王弼承汉代以来的《易》、《老》并重之传统，对老子之学进行了玄学化的改造。学者多谓王弼援《老》入《易》，是借老子之力而扫除了汉代易学中的阴阳象数，其实汉代的老子之学中也逐渐混杂进很多术数、养生乃至神仙的内容，故在某种意义上说，王弼之注《老子》，未尝不是对汉代以来的老子之学的一场清算。而释惠琳、释惠严二佛教中人亦注《老子》，其学当混合释道，乃是延续汉末《牟子理惑论》的传统。

《隋志》自梁旷以下，又著录了关于《老子》一书的论疏。其首为严遵《老子指归》十一卷及毋邱望之《老子指趣》三卷；随后有《老子义纲》一卷，顾欢撰；《老子道德论》二卷，何晏撰；《老子序次》一卷，葛仙公撰；《老子杂论》一卷，何、王等注；①《老子私记》十卷，梁简文帝撰；《老子玄示》一卷，韩壮撰；《老子玄谱》一卷，晋柴桑令刘遗民撰；《老子玄机》三卷，宗塞撰；②《老子幽易》五卷又《老子志》一卷，山琮撰；《老子义疏》一卷，顾欢撰；《老子义疏》一卷，释慧观撰；《老子义疏》五卷，孟智周私记；《老子义疏》四卷，韦处玄撰；《老子讲疏》六卷，梁武帝撰；《老子义疏》九卷，戴诜撰；《老子节解》二卷，不著撰人；《老子章门》一卷，不著撰人。

《老子》以下，道家注疏之作以《庄子注》为多。

《隋志》著录的《庄子注》有：《庄子》二十卷《音》一卷，晋散骑常侍向秀注；《庄子》十卷，东晋议郎崔譔注；《庄子》二十一卷《注音》一卷，司马彪注；《庄子》三十卷《目》一卷《音》三卷，晋太傅主簿郭象注；《集注庄子》三十卷，晋丞相参军李颐注；《庄子》十八卷《录》一卷，孟氏注；《庄子音》一卷，李轨撰；《庄子音》三卷《庄子集音》三卷，徐邈撰；另有《庄子外篇杂音》一卷，《庄子内篇音义》一卷，均未著撰人。关于《庄子》论疏，《隋志》著录了《庄子讲疏》十卷，梁简文帝撰；《庄子讲疏》二卷，张讥撰；《庄子讲疏》八卷，不著撰人；《庄子文句义》二十八卷，不著撰人；《庄子义疏》十卷又《庄子义疏》三卷，宋处士李叔之撰；《庄子内篇讲疏》八卷，周弘正撰；

---

① 姚振宗谓此书是后人集正始名士论老子者为一书，其称何、王等注，当有何晏、王弼及荀融、夏侯玄等人的言论在其中。

② 姚振宗谓宗塞疑是宗测之误。按：宗测为宗炳之孙，宗炳与刘遗民皆在庐山莲社，依慧远学，此一团体的老子之学当别有旨趣。

《庄子义疏》八卷，戴诜撰；《南华论》二十五卷，梁旷撰；《玄言新记明庄部》二卷，梁澡撰。

在魏晋以来的《庄子》注疏中，以向秀、郭象的《庄子注》最为著名。但郭象之《注》实为窃自向秀之《注》，《世说新语·文学》云："初，注《庄子》者数十家，莫能究其旨要，向秀于旧注外而为解义，妙析奇致，尤畅玄风，唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本。郭象者，为人行薄隽才，见秀义不传于世，遂窃为已注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。"《世说新语》注引《向秀别传》云："秀与嵇康、吕安为友，趣舍不同，嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书，二子颇以此嗤之。后秀将注《庄子》，先以告康、安，康、安咸曰：'此书讵复须注？徒弃人作乐事耳！'及成，以示二子，康曰：'尔故复胜不？'安乃惊曰：'庄周不死矣。'后注《周易》，大义可观，而与汉世诸儒互有彼此，未若隐庄之绝伦也。"从刘孝标的记述看，《世说》有误，向秀的《庄子注》生前已完成，并以示嵇康、吕安，注《庄子》之后，向秀又注《周易》。《经典释文》记崔譔《注》十卷二十七篇，刘孝标云："向秀讬游数贤，萧屑卒岁，都无注述，唯好《庄子》，聊应崔譔所注以备遗忘。"《经典释文》记向秀《注》二十卷二十六篇，一作二十七篇，则崔、向之《注》都只注了内篇七，外篇二十。而郭象《注》是三十卷，或作三十三卷，凡注三十三篇，其内篇七，外篇十五，杂篇十一，向、郭相比，分篇不同，篇数也不同，郭《注》比向《注》多出七篇，显然郭象的补注不止《秋水》、《至乐》两篇，郭《注》比向《注》多出十卷，则内容亦必增多，是郭象在向秀基础上述而广之，加入了自己的思想。虽然如此，郭象有窃向秀一事当无可移易。《四库全书简明目录》云："《世说新语》称象攘窃向秀《注》，后向《注》复出，遂两本并行。今乃向佚而郭存，以陆德明《庄子释文》所引向《注》互校，攘窃之迹趵然可见，然象亦有所补缀改定，不可目为秀书，故今仍题象名焉。"今人多有比较向、郭二《注》差异，由此推测二人学术之不同，推求二《注》真相，是很有意义的工作。

《隋志》在老、庄注疏后，又著录魏晋六朝的道家子书。其首为《守白论》一卷，不著撰人。成玄英《庄子·天下篇》云："桓团、公孙龙并赵人，

皆辩士也，客游平原君之家，而公孙龙著《守白论》，见行于世。"如此这一卷本的《守白论》是公孙龙的著作，但《隋志》既不题撰人，显然未认定此书为公孙龙作，且《汉志》公孙龙在名家，若《隋志》知此篇为公孙龙作，何以出名家入道家？成玄英所说公孙龙著《守白论》当是《坚白论》之误，与此一《守白论》无关。《隋志》将这一篇《守白论》著录在《伍子道论》之前，当是汉末道家子书。其书两《唐志》已不著录，大概唐时已亡。

《隋志》著录《伍子道论》十卷，魏河东太守伍腒撰。《魏志·王昶传》注引《伍腒别传》云："腒字昭先，乐安博昌人，世为著姓，夙智早成。太祖创业，招海内至德，腒应其举，为临菑侯庶子相国东曹属尚书郎。文帝时为黄门侍郎，累迁东郡赵郡太守，所在化行有遗风余教。腒为人淳粹恺悌，虚已若不足，恭敬如有畏，其修身履义，皆沈默潜行，不显其美，故时人少得称之，著书三十八篇，凡四万余言。腒卒后，故吏东郡程威、赵国刘固、河东上官崇等录其事行及所著书奏之，诏下秘书，以贯群言。"高似孙《子略》抄《意林》目录有《伍子》十卷，则其书亡于宋时。

《隋志》著录《浑舆经》一卷，魏安成令桓威撰。《魏志·王粲传》云："景初中下邳桓威出自孤微，年十八而著《浑舆经》，依道见意。从齐国门下书佐司徒署吏，后为安成令。"其书《唐书·艺文志》著录在神仙家，其内容近神仙家耶？大约宋以后亡佚。

《隋志》著录《唐子》十卷，吴唐滂撰。马国翰《玉函山房辑本序》曰："滂字惠润，生吴太元二年，见《意林》注。据本书言'大晋应期，一举席卷'云云，则撰述之成定在吴亡入晋之后也。……其书论政谈兵，不尽述道家之言。"《唐子》一书大约在宋以后亡佚。

《隋志》著录《苏子》七卷，晋北中郎参军苏彦撰。严可均《全晋文》注云："苏彦，孝武时为北中郎参军，《隋志》道家梁有《苏子》七卷，晋北中郎参定苏彦撰，亡，旧时《唐志》皆七卷，宋不著录，盖唐末复亡。"

《隋志》著录《宣子》二卷，晋宜城令宣聘撰。宣聘精于《易》学，尝作《通知来藏往论》，此处《宣子》在道家，知宣聘尚有关于道家的著作，当属玄学家之列。新旧《唐志》亦著录《宣子》二卷，该书大约在宋以后亡佚。

《隋志》著录《陆子》十卷，陆云撰。《晋书·陆机传》云："机字士衡，吴郡人也，太康末与弟云俱入洛。云字士龙，少与兄机齐名，号曰二陆。

……(云)所著文章若干篇,又撰《新书》十篇,并行于世,初云尝夜行迷路,至一家便寄宿,见一少年美风姿,共谈《老子》,辞致深远。后知此数十里无人居,却寻昨宿处,乃王弼冢。云本无玄学,自此谈老殊进。”此一故事自属无稽之谈,但由此可知陆云谈玄在入洛之后。马国翰《玉函山房辑本序》曰:“《晋书》本传称又撰《新书》十篇行于世。隋、唐《志》道家皆载《陆子》十卷,即《新书》也。”其书大约亡于宋代。

《隋志》著录《杜氏幽求新书》二十卷,杜夷撰。《晋书·儒林传》云:“杜夷,字行齐,庐江潜人也,世以儒学称,为郡著姓。博览经籍百家之书,算历图纬靡不毕究,闭门教授,生徒千人。惠怀时累辞征辟,寻以胡寇渡江,元帝为丞相,以为儒林祭酒,又除国子祭酒,皇太子三至夷第,执经问义。夷虽逼时命,未尝朝谒,国有大政,恒就夷谘访焉。明帝太帝元年卒,年六十六。赠大鸿胪,谥贞子。著《幽求子》二十篇行于世。”杜夷《幽求子》一书在当时颇有影响,《文心雕龙·诸子篇》云:“若夫陆贾《典语》、贾谊《新书》、扬雄《法言》、刘向《说苑》、王符《潜夫》、崔寔《政论》、仲长《昌言》、杜氏《幽求》,咸叙经典,或明政术。”得与上述诸子并称,可见其书的学术地位。新、旧《唐志》均著录此书,大约亡于宋代。

《隋志》著录《抱朴子内篇》二十一卷,葛洪撰。《晋书·葛洪传》云:“洪究览典籍,尤好神仙导养之法,其自序曰:‘考览奇书,既不少矣,率多隐语,难可卒解。自非至精不能究,自非笃勤不能悉见也。道士弘博洽闻者寡,而意断妄说者众。至于时有好事者,欲有所修为,仓卒不知所从,而意之所疑,又无足谘。今为此书,粗举长生之理,其至妙者,不得宣之于翰墨,盖粗言较略,以示一隅。……世儒徒知服膺周孔,莫信神仙之书,不但大笑之,又将谤毁真正,故予所著子言黄白之事,名曰内篇,其余驳难通释,名曰外篇,大凡内外一百一十六篇。虽不足藏诸名山,且欲缄之金匮,以示识者。自号抱朴子,因以名书。’”据《抱朴子外篇》自序,内篇作成于建武中。葛洪之学出于神仙道家,与玄学之道家不惟两途,且有反对之势,葛洪重玄之论出,玄学有无之说息,是葛洪对玄学有所批判。

《隋志》著录《顾道士新书论经》三卷,晋方士顾谷撰,顾谷生平不详,其书已佚不可考,以其著录在葛洪书下,或与葛洪为一类人物,属神仙家。

《隋志》著录《孙子》十二卷,孙绰撰。《晋书·孙楚传》云:“楚太原中

都人也。楚子纂，纂子统，幼与弟绰及从弟盛过江。绰字兴公，博学善属文，与高阳许询俱有高尚之志，居于会稽，游放山水十有余年。乃用《遂初赋》以致其意。”《世说新语》刘孝标注云：“孙绰《遂初赋序》曰：余少慕老、庄之道，仰其风流久矣，却感于陵贤妻之言，怅然悟之，乃始东山建五亩之宅，带长阜，倚茂林，孰与坐华幕，击钟鼓者同年而语其乐哉！”孙绰又作《论语集解》。孙绰为江左文人之冠，其于学术，则属“儒道同”之类。

《隋志》著录《符子》二十卷，东晋员外郎符朗撰。《符坚载记》云：“符朗，字元达，坚之从兄子也。性宏达，神气爽迈，幼怀远操，不屑时荣。坚尝目之曰：‘吾家千里驹也。’征拜镇东将军，青州刺史，封乐安男。不得已起而就官，有若素士，耽翫经籍，手不释卷，每谈虚语，不觉日之将夕，在任甚有称绩。后遣诣谢玄于彭城求降，玄表上，诏加员外散骑侍郎。既至扬州，风流迈于一时，超然自得，志凌万物，所与晤言，不过一二人而已。后忤王忱、王国宝，数年，国宝谮而杀之，临刑志色自若。著《符子》数十篇行于世，亦老、庄子之流也。”按北朝本以儒学为主，玄风亦稍有流行，符朗之学即北朝玄学之代表。

《隋志》著录《贺子述言》十卷，宋太学博士贺道养撰。《宋书·礼志》论曰：“臧焘、徐广、傅隆、裴松之、何承天、雷次宗并服膺圣哲，不为雅俗推移，立名于世，宜矣。颍川庾蔚之、雁门周野、汝南周王子、河内向琰、会稽贺道养皆托志经书，见称于后学。”可知贺子为一时儒宗，《隋志》著录了他的《春秋序》一卷。其《贺子述言》当非一般老庄玄言之作，《南史·贺瑒传》记云：“道养工卜筮，经遇二歌女人病死，为筮之曰：‘此非死也，天帝召之歌耳。’乃以土块加其心上，俄顷而苏。”以此事来看。贺子所通或许是神仙方术之学。

《隋志》著录《少子》五卷，齐司徒长史张融撰。《南齐书·张融传》称张融“玄义无师法，而神解过人，黑白谈论，鲜能抗拒。”此云黑白谈论，似指辩黑白，是佛教与儒家之辩，但从史传所载，张融所参与的论争，主要是佛教与道教之夷夏论，而张融之论又广之，兼取儒家而通之，故亦及于黑白之论。《南齐书·顾欢传》引张融《门律》云：“道之与佛，逗极无二，吾见道士与道人战，儒墨道人与道士辩是非，昔有鸿飞天首，极远难亮，越人以为凫，楚人以为鳦，人自楚、越，鸿常一耳。”《门律》一书，本传称《问

律》。姚振宗《隋志考证》以为当以《门律》为是。门律是释家语，意为世传之业。张融既称其书为《门律》，自是以佛教为立场，来会通三教。而考核张融学术根源，亦包括了儒、道、释三教，其临终尝云："吾生平所善，……左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品法华经》。"可见其于三教各有所取。姚振宗以为，《少子》一书即是《门律》。

《隋志》著录《养生论》三卷，嵇康撰，《晋书·嵇康传》云："康好老、庄，常修养性服食之事，以为神仙禀之自然，非积学所得，至于道养得理，则安期彭祖之伦可及。乃著《养生论》。"嵇康《养生论》成，向秀难之，于是辞难往复，养生一论遂成玄学主题之一，至东晋犹谈论不息。道家之学本含有养生之术，至东汉道教兴起后，养生术尤为张大，玄学中的养生论或与道教有关。

《隋志》著录《摄生论》二卷，晋河内太守阮侃撰。《世说新语》注引《陈留志》曰："阮共，字伯彦，尉氏人，清真守道，动以礼让，仕魏至卫尉卿。少子侃，字德如，有俊才而饬以名理，风仪雅润，与嵇康为友，仕河内太守。"阮侃当与阮籍同族，其《摄生论》当与嵇康《养生论》为同类著作。

《隋志》著录《无宗论》四卷，不著撰人。此书因亡佚较早，其内容已不详。姚振宗《隋志考证》推测可能与慧观之《辨宗论》有关，同为释家之论。还有一种可能，是梁时人集魏晋以降的贵无之说，总为《无宗论》名之。宗字是借用佛教通用的说法，其实是讲玄学。《隋志》在《无宗论》前著录《养生论》，其后著录《圣人无情论》，都是魏晋时的玄论，这三部书当为一组。

《隋志》著录《圣人无情论》六卷，不著撰人。圣人有情、无情是正始间何晏、王弼、钟会等人所论的玄学题目，论说流传，梁人辑为六卷。亦可能于魏晋旧说之外，又加上了作者之演论。

《隋志》著录《夷夏论》一卷，顾欢撰。按自佛教传入中土，其与中土固有思想之争论，一为佛教与儒家之争论，称"黑白论"，宋沙门慧琳作《黑白论》，以白学称儒家，黑学指佛家，而扬白抑黑，宗炳作《难黑白论》，扬黑抑白，这是黑白论。一为佛教与道教之争论，称"夷夏论"，《南齐书·高逸传》云：佛道二家立教既异，学者互相非毁。欢著《夷夏论》，意党道教，宋司徒袁粲，托为道人通公以驳之，欢答之。明僧绍又作《正二教

论》，吴兴道士孟景翼造《正一论》。司徒从事中即张融作《门律》，太子仆周颙难之。这就是夷夏论之争论的大概，有关夷夏论，其参与为论者多人，其文存者严可钧辑入《全六朝文》中。

《隋志》著录《谈众》三卷，不著撰人。又著录《简文谈疏》六卷，晋简文帝撰。按这两部本，很可能都是记录当时清谈的著作。魏晋以降，文学与言语分科，玄谈之士多不作文，而仅以言语流传，其著者即是刘义庆所辑之《世说新语》。《谈众》、《谈疏》也当是此类著作。《谈众》一书已不可考，《谈疏》记载了晋简文帝与名士们谈玄的言语。《晋书·简文帝纪》云简文帝"清虚寡欲，尤善玄言"。以帝王之尊而好玄言，可知玄言犹盛于东晋之后。姚振宗《隋志考证》云《世说》记简文语及称抚军、称会稽王者特多，似皆本《谈疏》，可知当时此书颇有影响。《世说》出后，《谈疏》才渐至不行。

《隋志》著录《无名子》一卷，张太衡撰。《唐书·艺文志》改入神仙家。《隋志》又著录《广成子》十三卷，商洛公撰，张太衡注。此两书的撰注者张太衡，始末未详，自其撰注之书看，可能为一道士。

《隋志》著录《玄子》五卷，不著撰人。姚振宗《隋志考证》云："案《北齐书》、《北史·李公绪传》：公绪雅好著书，撰《玄子》五卷，似即此书。"若此，《玄子》为北朝北齐之学术。

《隋志》著录《游玄桂林》二十一卷《目》一卷，张讥撰。《陈书》将张讥列入《儒林传》，张讥受学于周弘正，所撰儒家经义有《周易义》三十卷，《尚书义》十五卷，《毛诗义》二十卷，《孝经义》八卷，《论语义》二十卷，其列在儒林自然是相称的。唯张讥玄言在当世可推第一，其论《周易》尝屈周弘正，并作《老子义》十一卷，《庄子内篇义》十二卷、《外篇义》二十卷、《杂篇义》十卷，《玄部通义》十二卷，《游玄桂林》二十四卷。《陈书·儒林传》云："讥性恬静不求荣利，常慕闲逸，所居宅营山池，植花果，讲《周易》、《老》、《庄》而教授焉。吴郡陆元朗、朱孟博、一乘寺沙门法才、法云寺沙门慧休、至真观道士姚绥，皆传其业。"按自魏晋以来玄学代有人出。《世说新语》注引袁宏《名士传》云："宏以夏侯太初、何平叔、王辅嗣为正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、刘伯伦、阮仲容、王濬冲为竹林名士，裴叔则、乐彦辅、王夷甫、庾子嵩、王安期、阮千里、卫叔宝、谢幼舆为

中朝名士。”此三期均是过江前的名士。过江后，玄言未息，尤以简文帝朝为盛，王濛、刘惔、殷浩，均相与谈论。宋时立儒学、史学、玄学、文学四馆，玄学从清谈转为《易》、《老》、《庄》三书的专门之学，以何尚之主之，为当时玄学之宗。齐时以张绪最擅玄学，有今之乐广之目。梁时以太史叔明三玄精解，当世冠绝。陈则有周弘正，特善玄言，为玄宗之冠。张讥为周弘正弟子，历陈入隋，故可视为玄学之最后人物。

第十一章　名、墨、法、阴阳、杂诸家

一　名家源流考

《汉书·艺文志》云："名家者流，盖出于礼官，古者名位不同，礼亦异数，孔子曰：'必也正名乎？名不正则言不顺，言不顺则事不成。'此其所长也。"班固所论，确乎指出名家最早的出处。《周官》记大宗伯"以九仪之命，正邦国之位"，郑玄注云："每命异仪，贵贱之位乃正。《春秋传》曰：'名位不同，礼亦异数。'"故礼名之本，在于命爵。又记小宗伯掌五礼之禁令与其用等，辨庙祧之昭穆，吉凶之五服，三族之亲疏，辨六牲、六粢、六彝、六尊之名物。这些都是礼所涉及的仪节、器物之名。《汉志》所谓名家出于礼官者，即是说名家之学术最早是关于与礼有关的各类名，如《周官》所记礼官所掌之名，大略可以分为爵名与物名两类。至《荀子·正名》，则将所谓名分为爵名、文名、刑名、散名四类。荀子曰："后王之成名，刑名从商，爵名从周，文名从礼，散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡，则因之而为通。"王先谦《荀子集解》云："爵名从周，谓五等诸侯及三百六十官也。文名谓节文威仪，即周之仪礼也。"荀子所说的爵名、文名，即相当于前述《周官》所记的两类名，亦可统谓之礼名。孔子及儒家之论正名，均是就礼名而言。当礼崩乐坏之际，儒家之欲拯时势之弊，故而提倡正名。至于荀子所说的刑名，则是礼崩乐坏之际，于礼名之外新出之名，其说起于邓析。荀子说的散名，既非礼名，又非刑名，是万物均有其名实之名，亦即战国之后名家断断致辩之名。

名家之初起，乃是以礼名为基础，又逐渐顺应社会变化，由礼名转到了刑名上，其与儒家所走的为不同路径。名家的最初创始者为邓析。邓析，郑人，其生活年代与子产、孔子同时。当春秋之世，礼崩乐坏，而面对

这一局面唯有两种出路，一是复礼，一是兴法。《论语·为政》云："子曰：道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"这里所述正是孔子时人们对于礼与法的两种态度。刑名之学起于郑，盖因春秋列国中郑国最先重视法制。鲁昭公六年，郑子产制三辟，铸刑书，是将刑法公之于民。子产此举，遭到晋叔向的反对，《左传》记叔向之言云："昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。犹不可禁御，是故闲之以义，纠之以政，行之以礼，守之以信，奉之以仁，制为禄位，以劝其从，严断刑罚，以威其淫。惧其未也，故诲之以忠，耸之以行，教之以务，使之以和，临之以敬，涖之以强，断之以刚，犹求圣哲之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师，民于是乎可任使也，而不生祸乱。民知有辟，则不忌于上。并有争心，以征于书，而徼幸以成之，弗可为矣。……夏有乱政，而作《禹刑》，商有乱政，而作《汤刑》，周有乱政，而作《九刑》，三辟之兴，皆叔世也。今吾子相郑国，作封洫，立谤政，制三辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？……民知争端矣，将弃礼而征于书，锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行。终子之世，郑其败乎？肸闻之：'国将亡，必多制。'其此之谓乎！"从叔向之言来看，叔向是推崇礼治的，同时也不反对刑罚，其关键之点是不能将法律公之于众，否则民将弃礼而征之于书，争执之于锥刀之末。至鲁昭公二十九年，晋国亦铸刑鼎，著范宣子所为刑书，孔子云："晋其亡乎！失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也，而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋国之乱制也，若之何以为法？"孔子反对晋国铸刑鼎，一方面是反对晋国改变旧制，另一方面也是反对将法律公之于众，所谓"民在鼎矣"。孔子一向认为，民可使由之，不可使知之。对于叔向、孔子之论，姑且不作评论，名家之兴起，就在春秋各国制定并公布法律之时。叔向之言切中时弊，子产制三辟、铸刑书之举，的确引得郑人争端于刑名诉讼，邓析即其实例。《吕氏春秋·离谓篇》云："子产治郑，邓析务难之。……郑国多相县以书者，子产令无县书，邓析致之，子产令无致书，邓析倚之。令无穷，则邓析应之亦无穷矣。"邓析所为，即是在锥刀之末做文章，以巧辩教人民学讼。旧的法

令即可以两可之说难之,邓析遂作新的法律,即是《竹刑》。所谓“竹刑”,当是相对于国家之法铸在鼎上而言,民间修撰的法律只能写在竹简上,故称竹刑。《左传》鲁定公九年记郑驷歂杀邓析而用其《竹刑》,可知邓析的《竹刑》后来也被转用作国家法律。刘向《别录》云:“邓析好刑名。”自邓析以后,刑名之学遂兴起。

《淮南子·要略训》将刑名之学的兴起归功于申不害,其云:“申子者,韩昭厘之佐也。韩,晋别国也,地墩民险而介于大国之间;晋国之故礼未灭,韩国之新法重出,先君之令未收,后君之令又下,新故相反,前后相谬,百官背乱,不知所用,故刑名之书生焉。”《淮南子》所述刑名产生的原因很有道理,唯在申子因晋韩之礼、法变化之际而为刑名之前,邓析已在郑国礼、法变化之际为刑名之学滥觞。邓、申一先一后,而其创立刑名之学的原由基本是一致的。《史记·老庄申韩列传》云:“申不害者,京人也。故郑之贱臣,学术以干韩昭侯,昭侯用为相。”《索隐》注云:“术即刑名之法术也。”可见申子之学亦出于郑,其继承了邓析的刑名之学是极有可能的。

《汉志》将邓析著录在名家,将申子著录在法家,此说明邓、申学术已有不同。邓析生活于春秋时代,至申子则生活在战国中世,其时黄老之学已兴,而申子之学正是将刑名与黄老杂糅在一起。《史记·老庄申韩列传》称“申子之学本于黄老而主刑名”,又云“申子卑卑,施之于名实”,则除了糅合黄老、刑名之外,与刑名有关的名实问题亦自申子而起。《淮南子》称刑名之学起于申子,并非无见之说,但申子实不能算是名家,究其原因,在于刑名与法术又可分为二学。刑名之学初兴时,本不包括法术,法术之学自申、商而起。刘向《新序》云:“申子之书,言人主等执术无刑,因循以督臣下,其责深刻,故号曰术;商鞅所为书号曰法。皆曰刑名。”商鞅少好刑名,后作《法经》六篇以入秦。申、商均有取于刑名,而后变为法术。法术既是自刑名演变而出,故刑名一词,往往兼包法术之义。《史记》称韩非喜刑名法术之学,即是将刑名与法术视为一体。而其实二者也当稍加区分,邓析的古刑名之学虽关乎法律,犹可隶属在名家,而申、商法术之学虽关乎名实,但当归入法家,这即是《汉志》著录的深意所在了。

邓析的古刑名之学至战国中期,又演为形名之学。古文中刑、形两字

互通,故学者每谓形名学即刑名学。按刑名学与形名学还是有区别的。若云“邓析好刑名”,“申子好刑名”,“商君好刑名”,等等,“刑”均不当作“形”,而云“公孙龙好刑名”,“惠施好刑名”,则“刑”亦可作“形”。为什么有如此区别呢?此关系到名家之一发展流向。前云邓析古刑名之学发展至申、商为一条线索,此一发展未离开法律,亦即《荀子·正名》中所谓刑名。而自邓析至惠施、公孙龙为另一发展线索,此一发展乃是由刑名变化为形名,其内容已不关乎法律,而是相应于《荀子·正名》中所说的散名。名家由礼名、刑名至于散名,其学亦由刑名之学而变为形名之学。不过,由于刑、形古字通,且形名学实由刑名学发展而来,故形名多被写作刑名,如《战国策·赵策》云:“夫刑名之家,皆曰白马非马也。”《孔丛子·公孙龙》云:“公孙龙好刑名,以白马为非马。”此两处刑名,均当作形名,因为白马非马之类辩题,均已属散名范围了。

《汉志》于名家首著录《邓析》二篇,注云:“郑人,与子产并时。”次著录《尹文子》一篇,注云:“说齐宣王,先公孙龙。”又次著录《公孙龙子》十四篇,注云:“赵人。”又次著录《成公生》五篇,注云:“与黄公等同时。”又次著录《惠子》一篇,注云:“名施,与庄子并时。”又次著录《黄公》四篇,注云:“名疵,为秦博士。作歌诗,在秦时歌诗中。”又次著录《毛公》九篇,注云:“与公孙龙等并游平原君赵胜家。”

上述《汉志》所著录的名家七家,不全依年代先后。邓析于七家中最早,此可无疑,尹文与惠施年代应大致相当,二人均先于公孙龙。尹文之学前在道家已论。惠施则在名家为主要代表之一。惠施生活在战国中期。《荀子·非十二子》云:“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用,多事而寡功,不可为治纲纪。然而其持之有故,其言之成理,是以欺惑愚众,是惠施、邓析也。”及《儒效篇》、《不苟篇》评论名家,亦将惠施与邓析并称,可见惠施之学远承邓析,得名家之正统。《庄子·天下篇》云:“惠施以此为大观于天下而晓辩者;天下之辩者,相与乐之。……桓团、公孙龙辩者之徒,饰人之心,易人之意,能胜人之口,不能服人之心,辩者之囿也。”桓团与公孙龙同游于平原君门下,亦为辩者,因其无书,或有书至汉失传,故《汉志》未加著录。桓团、公孙龙同承惠施之论,也为名家的主要代表。《淮南子·诠言训》云:“公孙龙粲于辞而贸

名，邓析巧辩而乱法。"是将公孙龙与邓析并称，可见公孙龙之学也是远绍邓析的。公孙龙较惠施年代略晚。胡适《中国哲学史大纲》考证惠施生活的年代大约在公元前三百八十年至前三百年之间，考证公孙龙生活的年代大约在公元前三百二十五年至前二百五十年之间。郭湛波《先秦辩学史》认为公孙龙的年寿可能较长，其上限还可稍微提前，惠施在世时公孙龙可能已经以辩者显名。《庄子·徐无鬼》记庄子谓惠施云："儒、墨、杨、秉四，与夫子为五。"《经典释文》云："公孙龙字子秉。"则秉即指公孙龙。如此则公孙龙必少年即以辩者名于世。按辩者所凭藉者主要是天才机智，不必博学阅历，公孙龙少年即学有所成，也是有可能的。

当惠施、公孙龙之时，形名问题广为诸子所讨论，自名家外，儒、墨、杨亦有论坚白者，各家与名家均有辩论。《公孙龙子·迹府篇》记载公孙龙与孔穿辩白马非马于平原君家，公孙龙占优势。孔穿是孔子之孙，一说为公孙龙弟子。《孔丛子·公孙龙篇》记平原君评二人之辩云："今无复与孔子高辩事也。其人理胜于辞，公辞胜于理，辞胜于理，终必受绌。"细玩文意，平原君平等看待二人，若二人为师弟，则孔穿受公孙龙之学，不当与辩。《史记·鲁仲连列传》引《鲁仲连子》曰："齐辩士田巴、服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异，一日服千人。有徐劫者，其弟子曰鲁仲连，年十二，号千里驹，往请田巴曰：'……。'田巴曰：'谨闻命矣。'巴谓徐劫曰：'先生乃飞兔也，岂直千里驹！'巴终身不谈。"《汉志》将《鲁仲连子》列在儒家，鲁仲连与田巴之辩也当是儒家与名家的辩论。

名家与墨家关系密切，晋鲁胜注《墨辩》，以为惠施、公孙龙均出于墨家，实因先秦诸子中墨家最重名学问题，而如宋钘、尹文者流又是学兼墨、名两家，故说名家与墨家关系密切是可以的，但说惠施、公孙龙出于墨家实无史料可证。以名、墨两家在坚白、同异等问题上的看法比勘，惠施、公孙龙的看法，每与墨家不同。墨家中的辩者每针对惠施、公孙龙的看法提出批评，这可以作为名、墨两家不能混一的内证。栾调甫在《杨墨之辩》中将坚白、同异问题分为两宗，名家属旧宗，墨家相对则为新学。[①] 与名、墨

---

① 参见栾调甫《墨子研究论文集》，第61～62页，人民出版社，1957年，北京。

对立不同，名、道两家则是有同有异，道家杨朱之徒与墨家辩论，所持观点与名家近似，而自庄子与惠施的辩论看，道家更进一步将其有取于名家的看法向前发展。

《汉志》所著录的名家著作，今流传者有《邓析》、《尹文子》、《公孙龙子》三种。《尹文子》前文已论，兹只论《邓析》、《公孙龙子》二书。刘向《邓析子书录》云："中《邓析书》四篇，臣叙书一篇，凡中外书五篇，以相校除复重，为一篇，皆定杀，而书可缮写也。"刘向说《邓析子》一篇与《汉志》说二篇不同，余嘉锡《四库提要辨证》认为《别录》的一当作二，是刻写之误。可知刘向曾整理过中秘本《邓析子》，校定为二篇。此后《隋志》、《唐志》均作一卷，《意林》作一卷两篇，当与《隋志》、《唐志》所见相同，即是刘向校定的本子。《四库全书总目提要》云："其书《汉志》作二篇，今本仍分《无厚》、《转语》二篇而并为一卷。然其文节次不相属，似亦掇拾之本也。其言如天于人无厚，君于民无厚，父于子无厚，兄于弟无厚，势者君之舆，威者君之策，则其多同于申韩。如令烦则民诈，政扰则民不定，心欲安静，虑欲深远，则其多同于黄老。然其大多主于势，统于尊，事核于实，于法家为近，故《竹刑》为郑所用也。至于圣人不死，大盗不止一条，其文与《庄子》同，析远在庄子以前，不应预有剿说，而《庄子》所载又不云邓析之言，或篇章残阙，后人摭庄子以足之欤？"按《提要》因《邓析子》一书思想多同申、韩，故列入法家，此实就其书而不就其人而论。邓析与申、韩之间有渊源关系，但《邓析子》一书自非邓析所著，邓析生在春秋之世，而其时未有自著书者。《邓析子》既引《庄子》语，则其书当在《庄子》后，或在战国晚期，由刑名之家伪托而成。刘向《邓析子书录》云："其论无厚者，言之异同，与公孙龙同类。"今人以《邓析子》书中少有与公孙龙相似的文字，遂疑今本《邓析子》不是刘向校定之本，是汉魏间人的伪作。[①] 这样的看法似有不妥。按我的理解，刘向之言大意为邓析论无厚、公孙龙论坚白，皆以异同为辩，是以同类。《韩非子・问辩篇》云："坚白无厚之词章，而宪令之法息。"这就是无厚、坚白同类的证明。故不能说今本《邓析子》晚出

---

① 参见许抗生《先秦名家研究》，湖南人民出版社，1986年，长沙。

于汉魏，其为先秦古书，殆可无疑。

关于《公孙龙子》一书，其真伪亦有两说，《汉志》著录《公孙龙子》十四篇，《隋志》未著录，至新、旧《唐志》又著录为三卷。据余嘉锡考证，唐初《公孙龙子》已亡八篇，仅余《迹府》、《白马》、《指物》、《通变》、《坚白》、《名实》。则新、旧《唐志》的三卷本可能也只此六篇。关于今传本《公孙龙子》六篇，《四库全书总目提要》谓出于先秦。姚际恒《古今伪书考》以为《隋志》未著录，则今传本是唐以后的伪书。黄云眉《古今伪书考补证》云："今书由十四篇减为六篇，而第一篇首句'公孙龙六国时辩士也'，明为后人加之传略，则六篇只得五篇矣。第七以下皆亡。……然公孙龙之重要学说，几尽括于五篇之中，则第七篇以下等篇又何言耶？虽据诸书所记，五篇之外，不无未宣之余义，然又安能铺陈至八九篇之多耶？以此之故，吾终疑为后人研究名学者附会庄、列、墨子之书而成，非公孙龙之原书矣。"黄氏为姚氏补证，其说有理，却并不一定得出《公孙龙子》是伪书的结论。还有一种可能，即六篇本是十四篇本的节略或重编。由先秦传下来的公孙龙子著作很多，扬子《法言》称公孙龙诡辞数万，当即指十四篇。若十四篇为偶然有所亡佚，于公孙龙学说必残缺不全，不当如今传本六篇之系统。依我推测，今传本六篇当是魏晋间治名学者将十四篇本重编而成，其重编方法，或者只取其中最重要的六篇勒为一编，或者取十四篇中精华重组为六篇，实际情况已不可知。今传本六篇，无论其为原著还是新篇，依然可算是公孙龙的著作，主要是先秦流传下来的史料。

《隋志》著录名家自《尹文子》以下，即为魏文帝之《士操》。自有汉以来，名家浸微，《汉志》所著录的诸子书亦无名家。魏晋之名家既自魏文帝始，亦可知其与周秦名家已有很大不同。魏晋名家之学术主旨，在于人物评鉴，且与东汉之儒家名教有着密切关系，其所承于周秦名家者，或在于综核名实之方法。姚振宗《隋志考证》云："魏武帝讳操，文帝安得以操名书，此必《士品》之误，魏文有《海内士品》一卷，见史部杂传类，而即其书，实重复也。"按新、旧《唐志》均著录《士操》，亦均著录《海内士品》，似不应都不知二书重复，以《士操》未避曹操之讳而言，必是后世依托魏文之作，至于与《海内士品》是否一书，史料缺乏，置疑可也。

《隋志》著录《人物志》三卷，刘邵撰。邵字孔才，邯郸人，黄初中官散

骑常侍。其学兼儒、法、名三家。以儒言，邵尝于正始中执经讲学，《隋志》著录其有《孝经传》一卷；以法言，其尝撰《法论》；以名言，即此《人物志》。刘知几《史通·自序》云："五常异禀，百行殊轨，能有兼偏，知有长短，苟能随才而任使，则片善不遗，必求备而后用，则举世莫可。刘邵《人物志》生焉。"魏明帝时，邵尝奉诏作考课法，《人物志》当相附而作。《四库全书总目提要》云："其书主于论辩人才，以外见之符，验内藏之器，分别流品，研析疑似。故《隋志》以下皆著录于名家。然所言究悉物情，而精覈近理，视伊文之说兼陈黄老申韩，公孙龙之说惟析坚白同异者，迥乎不同，盖其学虽近乎名家，其理则弗乖于儒者也。"今人多视刘邵《人物志》为清谈与玄学之前驱。[①] 按诸汉魏传统，于刘邵《人物志》产生之前，以评论人物为主要内容的清议与清谈已经有了，刘邵之作，殆可视为此思潮中之显著成果。清谈与玄学自思想上颇多相通处，就其发源而论，均起于汉末之人物品藻，但以学术衡之，清淡并无专门经典为之依托，玄学则先本诸孔、老，后本诸老、庄，均为有经典依托之学术形态。

《隋志》著录《士纬新书》十卷，姚信撰。姚信为陆逊之甥，仕吴尝为选部尚书，掌人才选举，所以有此论士之作。据马国翰辑本所见数条，其书论士有儒家、道家两套标准，论政治人才则准儒家，论清高之士则依道家，不醇乎一术。

《隋志》著录《九州人士论》一卷，魏司空卢毓撰。卢毓在魏青龙中为吏部尚书，专司选举，其于选举，主张先举性行而后言才，在魏晋间的才性之辩中，他的见解与主才性异之李丰相同。此一书当是卢毓选举思想之集中体现。其书仅有一卷，估计篇幅不长，亦可视为单篇论说，其体例或近于汉末孔融之论汝颍人物。

二　墨家源流考

《汉书·艺文志》云："墨家者流，盖出于清庙之守，茅屋采椽，是以贵

① 参见汤用彤《读人物志》，《魏晋玄学论稿》，人民出版社，1957年，北京。

俭;养三老五更,是以兼爱;选士大射,是以上贤;宗祀严父,是以右鬼;顺四时而待,是以非命;以孝视天下,是以上同。此其所长也。"班固所说清庙,似大而化之,非专指清庙,实兼明堂、辟雍、太学、太庙等。所谓清庙,郑玄《毛诗笺》云:"清庙者,祭有清明之德者之宫也,谓祭文王也。天德清明,文王象焉,故祭之。"班氏所说"茅屋采椽,是以贵俭",与清庙相合;而依礼考核,班氏所说"养三老五更","选士大射",当在辟雍、太学;"宗祀严父",当在太庙;"顺四时而待",当在明堂。自后汉起,学者有将明堂、太庙、清庙、辟雍、太学及灵台视为同实异名者,也有将它们视为异实同制者。据孔颖达《毛诗正义》所述,卢植、蔡邕、颖子容等均主同实异名,而郑玄、袁准则主异实同制。[①] 班固所论,其实是主张清庙与明堂等同实异名的,故清庙之学又得兼明堂、辟雍、太学、太庙等。但如果依郑玄、袁准所论,清庙与明堂异实同制,并不同在一处,则班固的看法即出现麻烦,清庙之学不得兼明堂、辟雍、太学、太庙等。可见此一争论虽然是礼学问题,但关系到墨家学术源流,不得不辨。清代阮元作《明堂论》对汉人两说作调和之解。其云:"粤惟上古水土荒沈,橧穴犹在,政教朴略,宫室未兴。神农氏作始为帝宫,上圆下方,重盖以茅,外环以水,足以御寒暑,待风雨,实惟明堂之始。明堂者,天子所居之初名也,是故祀上帝则于是,祭先祖则于是,朝诸侯则于是,养老尊贤,教国子则于是,飨射献俘首则于是,治天文告朔则于是,抑且天子寝食恒于是,此古之明堂也。黄帝、尧、舜作宫室乃备。自夏、商、周三代,文治益隆,于是天子所居在邦畿王城之中,三门三朝后曰路寝,四时不迁。路寝之制准郊外明堂四方之一,向南而治,故路寝犹袭古号曰明堂。若天祭昊天上帝,则有圆丘,祭祖考,则有应门内左之宗庙,朝诸侯则有朝廷,养老尊贤,教国子,献俘首,则有辟雍学校。其地即分,其礼益备,故城中无明堂也。然而圣人事必师古,礼不忘本,于近郊东南别建明堂以存古制,藏古帝治法册典于此,或祀王帝,布时令,朝四方诸侯,非常典礼乃于此行之,此继古帝王之迹。……此后世之明堂也。"依阮元所论,合明堂、清庙、辟雍、太学、太庙等为一体的是古之明堂,

① 详可参见孔颖达《毛诗正义》"灵台"疏。

后世的明堂是纯为礼制需要在郊外仿修的古明堂，而实际上城中的明堂、清庙等已各为一体。若阮元考证为实，则墨家所出不是自城中各为一体的明堂、清庙等等，而是出于郊外仿古的合明堂、清庙等为一体之明堂。城中明堂、清庙已分，故明堂为明堂，清庙为清庙，郊外明堂、清庙一体，故清庙亦明堂、明堂亦清庙，这就是班固说墨家出于清庙之守，其学术却兼及明堂，辟雍、太学、太庙的原因。《汉志》于墨家首先著录《尹佚》二篇，尹佚亦曰尹逸，又曰史佚，周成、康时臣，其是否为墨家之祖，已不可考。《吕氏春秋·当染篇》云："鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，其后在于鲁，墨子学焉。"所谓墨家出于清庙之守，可考者即自史角及其后人。

《汉志》所云"清庙之守"，余嘉锡、杨树达均谓"守"为"官"字之误，并引《汉纪》等唐以前书证《汉书》本即作"官"。① 按以"官"改"守"虽然粗看文义无大变化，但"守"字较"官"字意义更确切。所谓守，《说文》云："守，官也，从寸，寺府之事者。从寸，寸，法度也。"凡言守，多指守藏之官，墨家所出的清庙之守，也是掌明堂所藏"古帝治法册典"的职官，墨家之学由此而有古代典籍基础。而从先秦诸子引《书》看，墨家与儒家征引最多。《韩非子·显学篇》云："孔子、墨子俱道尧、舜而取舍不同，皆自谓真尧、舜。"司马谈《论六家要指》曰："墨者亦尚尧、舜道，言其德行。曰：堂高三尺，土阶三等，茅茨不剪，采椽不刮，食土簋，啜土刑，粝粱之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘，其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀，教丧礼必以为万民之率。"墨子尊尧、舜，虽取舍异于儒家，亦当有古之典籍为基础。

《淮南子·要略训》云："墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。禹之时天下大水，禹身执虆垂，以为民先，剔河而道九岐，凿江而通九路，辟五湖而定东海。当此之时，烧不暇撌，濡不暇扢，死陵者葬陵；死泽者葬泽，故节财薄葬，闲服生焉。"《淮南子》指出"墨子背周道而用夏政"，又墨子尝自言："子法周而未法夏，则子之古非古也。"故后世学者多谓墨家之学

① 参见陈国庆《〈汉书·艺文志〉注释汇编》，第144页，中华书局，1983年，北京。

出于夏禹。此一说影响很大但并不确实。汪中《墨子后序》云:“墨子质实,未尝授人以自重。其则古昔,称先王,言尧、舜、禹、汤、文、武者六,言禹、汤、文、武者四,言文王者三,而未尝专及禹。墨子固非儒而不非周也,又不言其学之出于禹也。公孟谓君子必古言服然后仁,墨子既非之,而曰:‘子法周而未法夏,则子之古非古也。’此因其所好而激之,且属之言服甚明而易晓,然则谓墨子背周而从夏者,非也。”就墨家出于清庙之守而言,清庙本始于祀文王之庙,若以清庙之守而背周道,则于理不通。墨子并不背周道,唯其从周,与孔子之从周取舍不同而已。墨子之学儒者之业,当在从史角之后人问学之后,故能据清庙贵俭之学以非儒家。

墨子生于鲁,其生卒年,据方授楚《墨学源流》所考,约在周敬王三十年至威烈王二十三年间,活动年代略早于子思。墨子之学产生于春秋末、战国初思想活跃之时,故与儒、道两家均有辩争。儒、墨之辩,主要是墨子本人与孔门弟子如公孟子之流的辩论,问题集中在礼乐、丧葬上。依《荀子·非十二子》所论,儒、墨两家均法先王,唯儒家法周,墨家则视周为近,更求在周以前的先王处取法。按鲁之礼乐本为周公制度,儒家法周,主要是效法周公,墨家清庙之官本由武王所立,所尊为文王,而其所追溯古明堂之制更出自周前,其称尧、舜、禹、汤、文、武,不及周公。墨家之非儒,所非者实为儒家提倡的鲁之周公文化,故墨子之学虽出于鲁,而在鲁终不得大行。

墨、道之辩,主要是墨子与杨朱的辩论。杨朱无书,故杨、墨之辩的实况已无可考,《尸子·广泽》云:“墨子贵兼,杨朱贵己。”是可知当时二家最对立的观点当是墨子主兼爱,杨朱主贵己。这一辩论当在墨子在世时。又《庄子·骈拇》云:“骈于辩者,累瓦、结绳、窜句,游心于坚白同异之间,而敝跬誉无用之言非乎?而杨、墨是已。”这类关于坚白同异的辩论,当发生在墨子之后,是墨子之徒与杨朱之徒的辩论。依栾调甫《杨墨之辩》分析,在坚白问题上,墨家主张坚白相盈,道家主张坚白相离,在同异问题上,墨家主张同异相分,道家主张同异相合。坚白、同异本是古辩者的论题,至名家兴起,遂成学术重点,而墨、道两家均有所论。道家论坚白、同异是与名家相近的。

儒、道、墨三家之争论,是战国初期至中期之重要学术事件,《孟子·

尽心》云："逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。"《淮南子·氾论训》云："夫弦歌鼓舞以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼爱、尚贤、右鬼、非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性葆真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。"所说三家之论辩与孟子所述相同。

据孙诒让《墨学传授考》，墨子亲授弟子有禽滑厘、高石子、高何、县子硕、公尚过、耕柱子、随巢子、胡非子、管黔敖、高孙子、治徒娱、曹公子、胜绰、彭轻生子、孟山、弦唐子、魏越、跌鼻及姓名无考者二人，计二十人。再传弟子可考者有禽子传许犯、索卢参，胡非子传屈将子。三传有许犯传田系。以下传承不可知。《吕氏春秋·上德篇》记孟胜为墨者钜子，死楚阳城君之难，弟子死者百八十五人。又记田襄子，贤者也，孟胜死，使弟子二人属钜子于襄。《去私篇》记腹䵍为墨者钜子，居秦，其子杀人，秦惠王令吏勿诛，腹䵍卒以墨者之法杀之。按自孟胜以前，墨家未闻有钜子，如墨子、禽子等均不称钜子。我推想，一者墨家之钜子不是一开始就有，当始于孟胜；二者墨者之立钜子不是所有墨者之通制。墨家自墨子始，以学术相传，即使非攻也多以术胜，并不一定亲为守战。墨子止楚攻宋，先以术胜公输，禽子与同门三百人守宋城以待，楚遂不战而还。但此后墨家不仅为非攻之辩士，亦出非攻之斗士，即所谓赴汤蹈火不旋踵的墨者，钜子之立，当在此类墨者中。既以团众守战，自当立一人为统帅，即是钜子，并立约众之法，犹如军法之制，所谓墨者之法就是这类法令。墨者之法属于私法，其本诸古代复仇之观念，并加之兼爱平等之说，故杀人者必以命相抵。此类墨者并不是墨家主流，墨家主流仍以传承学术为首务。

《韩非子·显学篇》云："自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。……墨离为三，取舍相反。"《庄子·天下篇》云："相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》而倍谲不同，相谓别墨，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应。以巨子为圣人，冀得为其后世。"唐迪风据《墨子·耕柱篇》子墨子曰："能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然而义事成也。"认为三墨之分一派主谈辩，一派主说书，一派主从事。蒙文通进一步申述其说，认为相里氏之墨为东方之墨，其学主说书，邓陵氏之墨为南方之墨，其学主谈辩，

相夫氏之墨为秦墨，其学主从事。[1] 唐、蒙二氏所论近是。《庄子·天下》言及相里氏、邓陵氏，而未及相夫氏，其实细玩文义，约略可见其所述与《韩非子》大致规模相仿。墨子之后，以《墨经》相传者为相里氏，其学流传于东方；以坚白同异相辩者为邓陵氏，其学流传于南方；以巨子为圣人者为相夫氏，其学流行于秦地。秦墨有巨子，前引《吕氏春秋·去私篇》腹䵍事可证，而巨子之立，正是从事之墨所需要的。

《汉志》著录墨家，自《尹佚》二篇外，又有《田俅子》三篇，田俅即田鸠，先韩子，学墨子之术，曾游秦仕楚，与楚王论墨子之言。《我子》一篇，刘向《别录》云为墨子之学，应劭《风俗通》谓六国时人。《随巢子》六篇，墨子弟子，《胡非子》三篇，墨子弟子。最后著录《墨子》七十一篇。自田俅至墨子，《汉志》著录的次序不是自墨子而降，而是由近及远，何以如此，颇难推测。

关于《墨子》七十一篇，栾调甫《墨子要略》分为六部分：[2]

第一部分"杂论"，包括《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》七篇，为后世墨者之书，《亲士》篇记吴起之死，事在楚悼王末年，《所染》为《吕氏春秋·当染》引述，由此二者可大致确定这部分篇什的作成年代。

第二部分"十论"，包括《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》，每一说又分上、中、下三篇。共应三十篇，而今存者二十三篇。十论本即十篇，每篇均以"子墨子言曰"开始，当是墨子弟子记墨子之言，唯其属文与孔子弟子之为《论语》颇不相同，不是随机记录的墨子言论，而是将墨子言论归为十类，系统编订成文。或者墨子亦参与其书的编订，如孟子晚年与弟子共定《孟子》之例。自十论编成后，墨家三墨分别传之，后世编《墨子》者，将三家所传十论并收在内，而以上、中、下别之，由此十论扩充至三十篇。

第三部分"非儒"，包括"《非儒》上、下两篇，今上篇已亡。《非儒》篇

① 据蒙文通《论墨学源流与儒墨汇合》引述。蒙氏以相里氏为东墨，相夫氏为秦墨，并无确证，惟其说融通，姑且从之。载《古学甄微》，巴蜀书社，1987 年，成都。

② 参见前揭栾调甫书。

中无"子墨子言曰",可能是后世墨者自作之书,年代较晚。

第四部分"墨辩",包括《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇,其中《经上》、《经下》可能是墨子所作,而《经说上》、《经说下》属于传经之作,自然出自后世诵习《墨经》的墨者之手,《大取》、《小取》亦与《经说》相近似,大致均出于墨子之后约百年。

第五部分"墨语",包括《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》。这四篇为墨者记墨子应答门弟子及时人之语,犹儒家的《论语》之例。四篇中记墨子弟子,或称名氏,或称氏子,惟禽滑子称子禽子,故可能出禽子之门,为墨子二传或三传弟子所记。

第六部分"备守",包括《公输》、《备城门》、《备高临》、《备钩》、《备冲》、《备梯》、《备堙》、《备水》、《备穴》、《备突》、《备空洞》、《备蛾傅》、《备轒辒》、《备轩车》、《迎敌祠》、《旗帜》、《号令》、《杂守》及无考者三篇。[①] 自《备城门》以下各篇,属守战之术。《汉志》兵书略云:"兵技巧十三家。"班固自注:"省《墨子》重。"可见这些篇亦可入兵技巧家。这部分篇什,作成年代亦稍晚一些。

按《公输》一篇在这些篇什中有特殊意义。依前引唐迪风、蒙文通三墨之分,三墨共守的经典是"十论",除"十论"外,东方之墨别守"墨语"与"杂论"诸篇,南方之墨别守"墨辩"诸篇,秦之墨别守"备守"诸篇。每家之守,必有若干篇为传自墨子之学,又有若干篇为发挥之学。如东方之墨,以"墨语"为墨子之传,"杂论"各篇则后墨之发挥;南方之墨,以《经上》、《经下》为墨子之传,《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》等为后墨之发挥;秦之墨以《公输》为墨子之传,《备城门》以下为后墨之发挥。依此例推测,《公输》作成年代要早于《备城门》以下各篇,大致与墨语诸篇相当。

依栾调甫考证,《汉志》著录的《墨子》七十一篇,当是刘向所见中秘所藏古文竹书。据此可知《墨子》一书全出自先秦。墨家之学当《吕氏春

---

① 备守各篇,本有九篇无考,孙诒让定第五十四篇为《备钩》、五十五篇为《备冲》,五十七篇为《备堙》;栾调甫以为《备水》以下篇弟有错乱,重为编次,并考出当有《备空洞》、《备轒辒》、《备轩车》三篇。参见前揭栾氏书,第119~121页。

秋》时仍然盛行于世,《当染篇》云:"孔、墨皆死久矣,从属弥众,弟子弥丰,充满天下。"《盐铁论》云:"昔者淮南衡山修文学,招四方游士,山东儒、墨咸聚于江淮之间,讲议集论,著书数十篇。"可知墨家在汉初也有流传。墨家之式微,当在汉武帝罢黜百家,独尊儒术后。自墨家之兴即与儒相难,既尊儒术,自然难兴墨家。司马谈《论六家要指》犹说墨家,至司马迁,竟不为立传,仅附在儒家孟、荀之后,区区二十四字。孙诒让云:"犷秦隐儒,墨学亦微,至西汉,儒复兴而墨学绝。"则墨家之衰,秦为一顿,西汉又一顿,由此终于不起。至西晋惠帝时,鲁胜注《墨辩》的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》等四篇,是仅将墨子视为名理学之一部分,以应合当时的校练名理之风,不能算是墨家复兴,但毕竟数百年后,墨子得一知音。以墨学之深奥精微,实为先秦思想之杰构,又是先秦思想不可缺少的组成部分,不通晓墨学,亦不可知先秦思想之深蕴。

三　法家源流考

《汉书·艺文志》云:"法家者流,盖出于理官,信赏必罚,以辅礼制。《易》曰:'先王以明罚饬法。'此其所长也。"班固所云法家出于理官,是说出于掌刑罚之官,考诸《周官》并无理官一职,史称皋陶为大理,掌五刑,则理官之说或渊源于此。法的起源甚古,自皋陶五刑以降,夏有禹刑,商有汤刑,周有九刑。虽然代皆有法,但法的运用范围却是有限的。郑玄曰:"王谓之礼经,邦国官府谓之礼法。"则法之掌本在官府。《论语》云:"刑不上大夫,礼不下庶人。"《左传》云:"德以柔中国,刑以威四夷。"则法的运用主要在庶人和四夷,对于大夫及中国主要用礼。这都是春秋前的基本情况。

自春秋以降,情况发生了变化,其突出表现之一,则为庶人、工商据财富而欲与世族公庭抗礼。《国语·晋语》记韩宣子曰:"夫绛之富商韦藩木楗以过于朝,惟其功用少也,而能金玉其车,文错其服,能行诸侯之贿,而无寻尺之禄,无大绩于民故也。"《左传》定公八年记王孙贾曰:"苟卫国有难,工商未尝不为患也。"工商阶层处在礼的管辖范围之外,对于日渐发达的工商,只能以法相约束,而工商之与世族相抗,所持者亦为法,故法之

广泛运用，即始于工商发达的齐、郑、晋等国。管仲相齐，兼重礼法。子产相郑，而铸刑书。郑驷歂杀邓析，而用其《竹刑》。晋铸刑鼎，书范宣子所为刑书。通过这样的社会变化，法律遂为邦国上下共遵之制。另有一重要方面，工商阶层之发达还造成了社会流动性之加剧，而对于商人与货物之流动，基于邦国封建之礼，实在是力有未逮，其有效管理有赖于法，且一定将法律公诸天下，使本国人民及往来于本国者，均得以依法而行动。编纂于战国中期的《尚书·禹贡》，从一个侧面显示出当时的中国已经有了发达的经济往来通道，其后如《史记·李斯传》记李斯上秦始皇书，提及秦宫拥有昆山之玉、随和之宝、明月之珠、太阿之剑、纤丽之马、翠凤之旗、灵鼍之鼓、夜光之璧、犀象之器、郑卫之女、骏良駃騠、江南金锡、西蜀丹青、宛珠之簪、傅玑之珥、阿缟之衣……，这些财富都是秦国所不生产的，而是通过商人与货物之流通而贡入秦宫的，可见当时工商阶层所发挥的独特作用。

法家之兴，《汉志》则系之李悝，《隋书·经籍志》以为管子。按法家的来源，自不能如儒家出于学校，亦不能如道家出于史官，而当出于当政治国之人，管子相齐，李悝相魏，身份上皆宜于启法家之学。但管子之为法家，有其人为法家与其书为法家的分别。管子其人只能算是法家的前驱。管子为政，尊王攘夷，礼法并重，故孔子许其仁。《史记·管晏列传》云："管仲既任政相齐，以区区之齐，在海滨，通货积财，富国强兵，与俗同好恶。故其称曰：'仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固，四维不张国乃灭亡。'下令如流水之原，令顺民心，故论卑而易行，俗之所欲，因而予之，俗之所否，因而去之。其为政也，善因祸而为福，转败而为功，贵轻重，慎权衡。"管子既以富国民丰为礼义之条件，自然先以法令导民之利，民富而后教，法遂具有与礼并立的重要性。管子所行法令，多因时因地而制宜，并非一成不变之法，其为治术的特点比较明显。管子本人也并不以法为立国之本，其为政的最高目标仍在礼义上。《管子》一书为后世所编，其中思想不能说尽出管子，其内容可称为自战国初至战国末齐国思想的总集。其中相当多的篇什可视为齐国法家的著作，刘歆《七略》将一部十八篇本的《管子》列在法家，估计这部《管子》即是从七十六篇本的《管子》中选录的与法家有关的篇什。

《汉志》法家著录《李子》三十二篇，注云："名悝，相魏文侯，富国强兵。"儒家又著录《李克》七篇，注云："子夏弟子，为魏文侯相。"顾实《汉志讲疏》谓悝、克为一人。按此当是后人据《李子》书的内容分为法、儒两类，编为两本。李悝与儒家渊源很深，尝问业于子夏，又从曾申受《诗》。李悝之为法家，首先是因其撰著《法经》。桓谭《新书》云："秦汉旧律，其文起自魏文侯师李悝。悝撰次诸国法，著《法经》，以为王者之政莫急于盗贼，故其律始于《盗》、《贼》，盗贼须刻捕，故著《囚》、《捕》二篇。其轻狡、越城、博戏、借假、不廉、淫侈、逾制，以为《杂律》一篇。又以《具律》具其加减。是故所著六篇而已，然皆罪名之制也。"①有学者认为，李悝之《法经》，是总结当时各国立法之经验而成，它是中国历史上的第一部成文法典，此后历朝历代之法律，都是在《法经》的基础上逐渐发展而完备起来的。② 据《说苑》等书所载李悝遗说，其论法主夺淫民，禁技巧，其法的实行是比较严厉的，据说有"族"、"夷乡"、"诛及妻子"、"诛及母氏"等残酷刑罚。与管子之"与俗同好恶"，"下令如流水之原"比较，李悝以法为堙塞，管子是以法相疏导。管子与李悝之不同亦开启申、商以降法家发展的两条路线。

《汉志》著录《商君》二十九篇，注云："名鞅，姬姓，卫后也，相秦孝公，有列传。"又著录《申子》六篇，注云："名不害，京人，相韩昭侯，终其身诸侯不敢侵韩。"商鞅、申不害同为战国前期法家，但二人之学分别承自李悝、管仲。商鞅从李悝受《法经》，其学与李悝一致，申不害学本黄老而主刑名，黄老出于齐，其学与管仲颇有渊源。这两系法家的关键区别在于术与法。《韩非子·定法篇》云："申不害言术，而公孙鞅为法，术者，因任而授官，操杀生之柄，课君臣之能者也。此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。"韩非所论，正是申、商区别所在。申不害相韩，其所凭者是术，而不是法，其思想

---

① 《唐律疏议》谓李悝《法经》有《盗法》、《贼法》、《囚法》、《捕法》、《杂法》、《具法》六篇。

② 参见金景芳《中国奴隶社会的几个问题》，第93页，中华书局，1962年，北京。

有来自齐国的因素，又影响到了齐国，此一影响是经由慎到实现的。《汉志》著录《慎子》四十二篇，注云："先申、韩，申、韩称之。"慎到先韩非，此可无疑，其先申子则可能有误。《史记·六国年表》云："韩昭侯八年，申不害相；二十二年，申不害卒。"其活动年代由此大略可定。而《史记·田敬仲世家》记慎到于齐宣王十八年赐第为上大夫，《孟荀列传》称慎到，赵人，为稷下先生，与田骈名，至湣王时而去。如此则慎到在齐活动的年代，多在申不害后，恐申不害不及称之。慎到亦修黄老与刑名，思想与申不害相近，而不同处在申不害主术，慎到主势，术为治术，必有权位者始能操之，而所以得其权位，使权力有效发挥者，则为势。慎到比申不害更近乎黄老传统，其说在齐影响很大。自申不害、慎到，由韩至齐，形成了一个法家系统，这一系统的法家遭到了荀子的批评，《荀子·非十二子》云："尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反纠察之，则倜然无所归宿，不可以经国定务。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也。"荀子所说的"尚法而无法"十分重要，申、慎言术、势，但并不制定法律，其上听君、下取俗，当为管仲以降的传统，其言成文典，反纠察之，则是刑名之学。此与商鞅的作法大不相同。商鞅相秦，乃为秦制定了系统的法律。湖北云梦睡虎地秦墓出土的秦法律文书，据黄盛璋考证，其中《秦律》的年代应在秦昭王晚期，《秦律说》则可能出于秦始皇初年。这两个年代距商鞅变法均有百年以上，但《秦律》的内容则取自商鞅。黄盛璋云："李悝著《法经》，撰次诸国法。商鞅所立法律，除了以《法经》为蓝本外，还采纳他国法律，斟酌秦国过去的、当时的，成文的和不成文的法律加以修订。现在已发现的秦律又是商鞅法律的发展，其来源是多方面的。我认为最重要的是效法三晋，尤其是魏。"①可见自李悝、商鞅，由魏至秦，形成了另一个法家系统，与自申不害、慎到等法家是不相同的。对于李悝、商鞅等法家，荀子是大致赞赏的。《新序》云："秦孝公保崤、函之固，以广雍州之地，东并河西，北收上郡，国富兵强，长雄诸侯，周室归籍，四方来贺，为战国霸君，秦遂以强，六世而并诸侯，亦

① 参见黄盛璋《云梦秦简辨正》，《历史地理与考古论丛》，第20～21页，齐鲁书社，1982年，济南。

皆商君之谋也。夫商君极身无二虑，尽公不顾私，使民内急耕织之业以富国，外重战伐之赏以劝戎士，法令必行，内不阿权宠，外不偏疏远，是以令行而禁止，法出而奸息。……此所以并诸侯也。故孙卿曰：'四世有胜，非幸也，数也。'"可知李悝、商鞅等法家是重实践且行之有效的。

《汉志》著录《韩子》五十五篇，注云："名非，韩诸公子，使秦，李斯害而杀之。"韩非既为三晋人，必知商鞅、申不害、慎到的思想。又学于荀卿，洞察法家两系的优劣，他试图将商鞅、申不害、慎到的法、术、势融为一体，集战国法家之大成。《韩非子·定法篇》批评申子曰："申不害，韩昭侯之佐也，韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生，先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。故利在故法前令则道之，利在新法后令则道之，故新相反，前后相悖，则申不害虽十使昭侯用术，而奸臣犹有谲其辞矣。故托万乘之劲韩，七十年而不至于霸王者，虽用术于上，法不勤饰于官之患也。"又批评商鞅曰："公孙鞅之治秦也，设告相坐而责其实，连什伍而同其罪，赏厚而信，刑重而必，是以其民用力劳而不休，逐敌危而不却，故其国富而兵强。然而无术以知奸，则以其富强也，资人臣而已矣。……商君虽十饰其法，人臣反用其资，故乘强秦之资，数十年而不至于帝王者，法虽勤饰于官，主无术于上之患也。"韩非对于慎到的势，则未做批评，一个原因是慎到讲学，并未将其思想付诸实际，故不如申、商能明见其弊。另一个原因则是韩非基本赞同慎到势的思想，将势看作法家为治的根本。法、术二者均是人为之力，势则有人所无可抗拒的力量，其无为而无不为。《史记·老子韩非列传》称韩非学归于黄老，谓其归于黄老，即在韩非有取于慎到。按旧说有谓法家出于道家者，以为从申不害至慎到，再至韩非为一脉相承。换一个角度说，当谓法家中的申、韩一派越来越多的从道家吸取思想，与道家黄老趋合。而道家黄老之发展，实际也多从法家吸取思想，与法家申、韩趋合。至于李悝、商鞅一派法家，则从始至终与道家关系不大。

《汉志》著录的《李子》之三十二篇，今已全亡。《商君》二十九篇，宋时亡佚《六法》等三篇，今传本二十六篇中，《刑约》第十六、《御盗》第二十一又亡，仅存二十四篇。今传本《商君书》二十四篇中，有商鞅的著作，如《垦令》篇即为商鞅自著，《更法》记商鞅出垦草令，《垦令》当即垦草令的

方案。但《更法》、《错法》、《徕民》、《弱民》、《定分》五篇言及秦孝公谥号及商鞅死后事，明显出于商鞅徒属之手。由此可知《商君书》是由遗著和其后学著作合编成的，其成书年代最早在商鞅卒后八十二年。《韩非子·五蠹篇》云："藏商、管之法者家有之。"又《内储说篇》引《商君书》之《靳令》，则韩非子时已有一《商君书》之本，该本篇目与今本的异同已不能详。《商君书》中《徕民》、《弱民》两篇中言及韩非当时事，其作者当与韩非同时或晚于韩非，恐怕这类篇什不会在韩非所见本中。《史记·商君列传》引及《开塞》、《耕战》篇名，则司马迁时亦见一《商君书》之本。汉武帝后罢黜百家，则此后又编《商君书》的可能性不大。故该书当是战国末到汉初编定的。①

《汉志》著录《申子》六篇，与《史记》所云著书两篇不同，刘向《别录》云二篇本与六篇本皆合，故知两本只是分篇不同。据《淮南子》与《七略》所称，《申子》可考之篇目有《三符》、《君臣》两篇，又唐《群书治要》节录其《大体》篇。《隋书·经籍志》云："梁有《申子》三卷，韩相申不害撰，亡。"但新、旧《唐志》又著录《申子》三卷，或是旧书重出。《通志》、《通典》又不著录。至明陈第《世善堂书目》记《申子》二卷，此后即不传。惟《群书治要》节录《大体篇》为较完整佚文而已。

《汉志》著录《慎子》四十二篇，其与《史记》云慎子著二十论，二者是否为一书不可考知了。宋《崇文总目》著录三十七篇本，不传，惟麻沙刻五篇本传世，明以后即传此五篇，有《威德》、《因循》、《民杂》、《德立》、《君人》。《群书治要》节录《知忠》、《君臣》，合麻沙五篇本共七篇。金德建《司马迁所见书考》以为，《崇文总目》所记三十七篇本与麻沙版五篇本相合正好等于《汉志》所著录的四十二篇，所以两个本子当是由一分二。按这种情况也许不过是巧合，因为很难说清楚为什么要将四十三篇本《慎子》分为三十七篇和五篇两种互不相同的本子，原因很可能是偶然的，即四十二篇本先丢失了一卷，即麻沙本的五篇，后来三十七篇本不见了，麻沙五篇却又出现了。明代慎懋赏伪造了一部内外两篇的《慎子》，今人已

---

① 参考高亨之说，详见高氏《商君书注译》，中华书局，1974 年，北京。

辨其伪。

《汉志》著录《韩子》五十五篇，是先秦诸子中保存最完整的著作之一，惟在元代时略有佚缺，而幸宋有善本，反补元本之失，故可谓今本即《汉志》著录之本。《史记·韩非子列传》云："韩非作《孤愤》、《五蠹》、《内外储说》、《说林》、《说难》，十余万言。"这些篇为韩非著作，应无疑义。有少数篇什如《初见秦》、《有度》等可明确认定非韩非所著，其余大多数篇什则介于二者之间，或韩非自作，或后学传述韩非之说，具体篇什属于哪种情况则颇难考证。《韩非子》中《解老》、《喻老》二篇，胡适《中国哲学史大纲》尝疑其非韩非著作。《解老》文体颇似西汉经师之解经，《喻老》又颇似《韩诗外传》，均是将《老子》视为经典。这种文体在诸子书中极少见，似当属于博士之学。秦及汉初，博士中有诸子博士，这两篇或即韩非后学为秦或汉初博士者所作。当然此只是推测，证据不多。总的说来《韩非子》一书十九为韩非作，代表了韩非思想是可以肯定的。

《隋志》法家类自韩非以下著录《韩氏新书》三卷，汉御史大夫晁错撰。韩氏当为晁氏之误，晁氏即为晁错。《史记·晁错传》云："晁错者，颍川人也。学申商刑名于轵张恢先所，与洛阳宋孟及刘礼同师。"晁错之书，《汉志》法家亦著录云："《晁错》三十一篇。"《隋志》之三卷，当是三十一篇的残余，《唐书·艺文志》著录《晁氏新书》七卷。姚振宗《隋志考证》云："七卷者似并其《集》三卷，《录》一卷，合为一编也。"姚说可从。

《隋志》著录《正论》六卷，汉大尚书崔寔撰。崔寔为崔瑗之子，桓帝时以郡举公车，除为郎，又拜议郎，迁大将军冀司马，与边韶、延笃等著作东观，与诸儒共杂定五经。后出为辽东太守，拜大尚书。严可均《铁桥漫稿》考定崔寔《正论》作成于守辽东后。崔寔之学术本属儒家，其《正论》之所以列在法家，以其专论政体吏才，治世理乱之类，与晁错专精于申、商不同，这也是汉代法家的变异之处。

《隋志》著录《法论》十卷，刘邵撰。刘邵为魏时人，尝作《人物志》。刘邵之学，学者多称其属名家，其学十分博杂。据《魏志·刘邵传》，邵尝受诏集五经群书，以类相从，作《皇览》。又与庾嶷、荀诜等定科令，作《新律》十八篇，著《律略论》。又撰《都官考课七十二条》及《说略》一篇，又撰《乐论》十四篇，及《法论》、《人物志》等。其学大致出入于儒、法、名三家，

而其书不同，学亦有异，不若周秦诸子有一贯之学。故《隋志》将其《法论》著录在法家，《人物论》则在名家，又有《孝经注》则在经学。

《隋志》著录《政论》五卷，魏侍中刘廙撰。《魏志·刘廙传》云："廙著书数十篇，及与丁仪共论刑礼，皆传于世。"刘廙与丁仪之论刑礼，是汉末著名之论，为魏晋论说之先声。侯康《补三国艺文志》云："廙有先刑后礼论，见《陆逊传》，当出此书，即本传所谓与丁仪共论刑礼传于世者也。"刘廙既主先刑后礼，《隋志》将其归在法家亦属允当。

《隋志》著录《阮子正论》五卷，魏清河太守阮武撰。阮武出陈留阮氏，《世说新语》注引《陈留志》曰："武魏末清河太守。族子籍，年总角未知名，武见而伟之，以为胜己，知人多此类。"阮武尝论才性同异，说与卢毓略同，亦属校练名理之学，为玄学前驱。

《隋志》著录《世要论》十二卷，魏大司农桓范撰。桓范字元则，沛国人，世为冠族，归曹氏，正始中拜大司农。高平陵之变，司马懿收曹爽，桓范拔剑南奔，是关键时刻唯一忠于曹氏之人。《三国志》注引《魏略》云："范尝抄撮《汉书》中诸杂事，自以意斟酌之，名曰《世要论》。"可知《世要论》依刘向《新序》之体，是子书中的杂抄之作。

《隋志》著录《陈子要言》十四卷，吴豫章太守陈融撰。陈融事迹附见《吴志·陆瑁传》，融与陆瑁、蒋纂、袁迪等人游。

《隋志》著录《蔡司徒论难》五卷，三公令史黄命撰。姚振宗《隋志考证》谓蔡司徒为晋蔡谟，其论难可能是就蔡谟不应晋康帝、穆帝之征拜，以此公卿议其悖慢傲上，罪同不臣事。姚氏之推测难定是非，聊备一说。

四　阴阳家源流考

《汉书·艺文志》云："阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。"班固所云羲和之官，是取自《尚书·尧典》。《尧典》云："乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，平秩南讹，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。宵中

星虚,以殷仲秋。厥民夷、鸟兽毛毨。申命和叔,宅朔方,曰幽都,平在朔易。日短星昴,以正仲冬。厥民隩,鸟兽氄毛。帝曰:咨,汝羲暨和,期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁,允厘百工,庶绩咸熙。"《尧典》自属战国初人整编而成,但上引这段文字的来源却十分古老。胡厚宣《甲骨文四方风名考证》证实甲骨文中有与此类似的记载。竺可桢《论以岁差定尚书尧典四仲中星之年代》考证《尧典》关于四仲中星的描述是殷末周初的天象。惟"期三百有六旬有六日,以闰日定四时成岁"一语反映的是后起的历法。杨树达《甲骨文中之四方风名与神名》认为四方与四时相配,即是后来五行说之滥觞,五行说即在四方之内再立一中方。此类考证颇有助于我们理解阴阳家之出于羲和之官。

从职能上看,《尧典》中的羲氏、和氏所掌与班氏所说"敬顺昊天,历象日月星晨,敬授民时"正好相合,然《尧典》中的羲氏、和氏都不是周时实有之官职。如果考诸《周官》,春官宗伯所属有冯相氏"掌十有二岁,十有二日,十有二辰,十日二十日有八星之位,辨其叙事,以会天位。冬夏致日,春秋致月,以辨四时之叙";有保章氏"掌天星,以志星辰日月之变动,以观天下之迁,辨其吉凶。以星土辨九州之地,所封封域皆有分星,以观妖祥。以十有二岁之相,观天下之妖祥。以五云之物辨吉凶、水旱降、丰荒之祲象。以十有二风,察天地之和,命乖别之妖祥。凡此五物者,以诏救政,访序事"。这两个官职当是由羲和之官演化来的,或许即是阴阳家之所出。《汉志》于阴阳家首先著录《宋司星子韦》三篇,注云:"景公之史。"是《汉志》所录阴阳家最早者。《吕氏春秋·制乐篇》云:"宋景公之时,荧惑在心。公惧,召子韦而问焉。子韦曰:'荧惑者,天罚也,心者,宋之分野也,祸当于君。'"又《论衡·变虚篇》引《子韦书录序秦》,其中记子韦对宋景公曰:"君出三善言,荧惑宜有动。"于是候之,果徙舍。子韦所论是九星分野之术,与《周官》保章氏正合,可以断定子韦之学是出于保章氏。

不过后人说阴阳家,每从邹衍始,以邹衍为阴阳家之开创者。邹衍的学术大致可分为两部分,前部分为星历分野之学,与子韦相近,出于古羲和之官。后部分则自儒家中变化而来,为五德终始之说,是邹衍所创。《汉志》著录了邹衍两本书,一为《邹子》四十九篇,一为《邹子终始》五十六篇。这两本书当分别为邹衍的两部分学术。《邹子》主要讲天地万物之

分化，其书六朝时尚见征引，大概亡于隋后。《邹子终始》则主要讲五德之运，其书大约在汉以后不久即亡。因为邹衍的著作均已亡佚，所以要了解邹衍学术的规模只能依《史记》等史传的记载。

《史记·孟子荀卿列传》云："邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言，其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民兽禽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。"司马迁所论是将邹子两部分学术合论的，但其中两种主要的学术倾向依然可以辨出。一是大九州之说，凡小推大、海之内外均在此说之内，这是从横的层次上将天地万物加以规划。这一说的根柢即是九星分野，又合以《禹贡》九州。这二者均自春秋时即有了，惟二者并不曾无限推演，邹衍则发挥连类，推演成大九州之说。二是五德终始之说，自黄帝至当世、未来均在此说之内，这是从纵的层次将历史盛衰加以规划。这一说的来源则较复杂，因其本不含在古羲和之学内，是邹衍从儒家的有关思想中引申而来的。关于此一源流，颇值得一辨，因其关涉儒家与阴阳家两家学术。

学者论邹衍与儒家的关系，每追溯到邹衍受思孟之儒的影响，这种看法虽无确证，亦可备一说。《荀子·非十二子》以为思孟之儒往造五行旧说，而《史记》记载孟子尝游齐宣王，邹衍后孟子，或许其在齐得闻孟子五行之说，由此创立五德终始之论。五行说若果真只有思孟之儒才传授，邹衍受孟子影响自可无疑。但事实上五行说并非只有思孟之儒讲过，如《墨子》中亦讲过五行，所以邹衍不必非从孟子处受学。更重要的是古羲和之学中本即可能包含了五行说，所以很可能五行说是邹衍的本学，不必转从

他师。邹衍之受儒家影响,关键不在五行说,而在以五行排列的终始之运,这种将历史循环排列的学术是出自儒家的,所以我所要探究的是邹衍与其他儒家的可能联系。

与邹衍之学管子最为密切的儒家学术可能是流传于齐地的《春秋》公羊学,廖平《公羊补正》谓邹衍之学与公羊家法同源,实为卓识。[①]《春秋公羊传》中有两个重要思想,即“大一统”与“三统说”。所谓“大一统”即最早的天下统一思想,所谓“三统说”即以夏、商、周为三统,三统循环往复,互相为治。如果说邹衍有承于儒家的话,最有可能是受《春秋》公羊学的影响,邹衍的九州之学可以视为公羊“大一统”的引申推阐,邹衍的五德终始,则是从公羊“三统说”发展而来的,前后之说虽不相同,但立意与规模相通,所不同者在邹衍并不援用公羊之说,而是用其自有渊源的羲和之学贯穿九州分野与五德终始,故能于儒家之外,别成一家。《盐铁论》云:“邹子以儒术干世主不用,即以变化终始之论,卒以显名。”据《史记》记载,邹衍之学既出,即“重于齐。适梁,惠王郊迎,执宾主之礼。适赵,平陈君侧行撇席。如燕,昭王拥彗先驱,请列弟子之座而受业,筑碣石宫,身亲往师之”。这均是邹衍在世时。邹衍死后,齐人以邹衍终始五德之运上奏秦始皇,始皇采之。邹衍之见重于帝王,使人联想起汉武帝独重儒家之《春秋》公羊学,其理当一也。正因邹衍之学与《春秋》公羊学同源,故汉代公羊家又多取诸邹衍,董仲舒《春秋繁露》是汉代儒家抄撮邹衍之说最多的著作,后人多非董子杂取他说,不知二说本来是同出一源的。

邹衍阴阳家之学,其传承约有数绪。一在齐演传,一杂入黄帝,一流为方士。齐人中有邹奭,刘向《别录》云其修邹衍之文,《汉志》著录《邹奭子》十二篇,当是传邹衍之学的。又著录《公梼生终始》十四篇,注云:“传邹奭《终始》书。”当又是传邹奭之学的。《汉志》著录《黄帝泰素》二十篇,注云:“六国时韩诸公子所作。”颜师古云:“刘向《别录》云或言韩诸公孙之所作也。言阴阳五行,以为黄帝之道也,故曰《泰素》。”又著录《容成子》十四篇,这是托名之作,《世本》云:“黄帝使容成调历。”容成是传说中

---

① 吕思勉《秦汉史》云:“阴阳五行之说原出明堂,儒家与阴阳家同祖焉。”按吕氏说,阴阳学与儒家契合者,还有明堂阴阳这个方面,亦可资考证。

黄帝时人,这一书与《黄帝泰素》均是邹衍之学转入黄帝之学者。《史记·封禅书》云:"邹衍以阴阳主运显于诸侯,而燕、齐海上方传其术不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。"又记邹衍后有宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高等,大概即是海上方士之流。

汉代阴阳家之著作,《汉志》著录有《张苍》十六篇。《汉书·张苍传》云:"著书十八篇,言阴阳律历事。"篇数不同,当有一误。张苍于汉初制度多有建立,而其阳阴之学亦随之融入汉代制度中。又著录《五曹官制》五篇,注云:"汉制,似贾谊所条。"考《汉书·贾谊传》贾谊曾草具仪法,用五为官。但这样以五为官的制度,汉代并未实行。又著录《公孙浑邪》十五篇,浑邪又作昆邪,为平曲侯,见《汉书·公孙贺传》。均是汉初传阴阳家之学的。汉武帝以后以阴阳显名者均为经学家,不复有专为阴阳家的学者。

《汉书·五行志》云:"景、武之世,董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳,为儒者宗。宣、元之后,刘向治《穀梁春秋》,数其祸福,传以《洪范》,与仲舒错。至向子歆治《左氏传》,其《春秋》意亦已乖矣,言《五行传》,又颇不同。"又云:"孝武时,夏侯始昌通五经,善推《五行传》,以传族子夏侯胜,下及许商,皆以教所贤弟子,其《传》与刘向同,唯刘歆《传》独异。"汉代《春秋》学之阴阳五行,已将邹衍的五德终始说吸纳在内,并形成了两个解释历史更替演变的系统,一是按"五行相胜"推演的系统,二是按"五行相生"推演的系统,前者出现于汉初,接近于邹衍之本学,后者是西汉末出现的,见于不知作者的《世经》及刘歆之《三统历》。班固《汉书·律历志》引用了刘歆《三统历》及《世经》,故可以看做是西汉阴阳学之集成之作。

《隋书·经籍志》以后的目录书在著录诸子时,不再以阴阳为一家,而是把阴阳拆分为数家,其立天文、历算、五行三类,不过是著作的区分,无关乎学术源流。

五　杂家源流考

《汉书·艺文志》云:"杂家者流,盖出于议官。兼儒、墨,合名、法,知国体之有此,见王治之无不贯,此其所长也。"顾实《汉志讲疏》云:"《管

子》曰：‘黄帝立明台之议者，上观于贤也；尧有衢室之问者，下听于人也；舜有告善之旌，而主不蔽也；禹立谏鼓于朝，而备讯唉；汤有总街之庭，以观人诽也；武王有灵台之复，而贤者进也。’桓公曰：‘吾欲效而为之，其名云何？’‘名曰啧室之议，请以东郭牙为之。’（《桓公问篇》）则置以为大谏臣。（《吕览·勿躬篇》）此正班《志》之所谓议官也。”议官即是代君主管理天下议者之官，其本身并无学术。按求之上古，则议官当出于商周至春秋时期的“国人会议”，[①]国有事，则问于国人，《周礼·秋官·小司寇》云：“一曰询国危，二曰询国迁，三曰询立君。”但杂家之兴却是在战国时期，此时所谓“国人会议”已经衰落不行，而列国之士凭藉百家之学成为当时的主要议者。议者各执一家之说以议于君主，议官总其成，故得有杂家之学。这是杂家最典型的例子。《汉志》著录的杂家著作并非完全与此相合，杂家著作多是由各国权臣的门客所作，而门客者流，权当君主之议者。蓄养门客之风起于战国中期，齐孟尝君田文，赵平原君赵胜，魏信陵君魏无忌，楚春申君黄歇，秦文信侯吕不韦等所养门客均在三千人以上。此一风气一直持续至汉初，淮南王刘安，河间献王刘德，皆广集门客。这些门客之中一定不乏通百家之学者，百家汇于一门，杂家之学由此而兴起，其发展也大致自战国中期，讫汉武帝时代。

《汉志》计著录了杂家二十家，三百九十三篇，这些著作何以会选录，当有一大致的标准。《汉志》著录《杂家言》一篇，注云：“王伯，不知作者。”颜师古曰：“言伯王之道，伯读如霸。”王霸之道是战国时期产生的关于君王治术的思想，班固以言王霸之道的著作为杂家，其实是凡杂家之著作均与王霸之道有关。《汉志》还著录《伯象先生》一篇，《御览》引刘向《新序》云：“公孙敖问伯象先生曰：‘先生收天下之术，博观四方之日久矣，未能裨益世主之治，明君臣之义。”应劭曰：“盖隐者也，故公孙敖难以无益世主之治。”由此可见伯象先生也是精通治术之人，惟其为隐者，故未显名当世，其书流传，也当关乎王霸之道。除此二书外，我们还可从《汉志》收录的人物中见出端倪。《汉志》在杂家中收录的伍子胥、由余、吴

---

① 有关国人会议的历史状况，可以参看张秉楠《商周政体研究》中的有关论述，辽宁人民出版社，1987年，沈阳。

起、尉僚等人，均是春秋至战国时能佐成霸业之人物，伍子胥佐吴王阖闾，由余为秦穆公言治，吴起兴楚，尉僚说秦，都曾有过功业，这也可作为杂家以王霸为旨的证据。

从著作体例来看，《汉志》著录的杂家著作，总的说有两个特点，其一为托名，其二为出于众手。这两个特点又交织在一起，即每一书一般既是托名，又出于众手。如《吕氏春秋》一书，《史记·十二诸侯年表》云："吕不韦上观尚古，删拾春秋，集六国时事，以为八览、六论、十二纪，为《吕氏春秋》。"如司马迁所记，《吕氏春秋》似出吕不韦之手，其实吕不韦本是商贾，没有著书的本事，《汉志》则明指是吕不韦的门客合作此书，惟其托名吕氏而已。又如《淮南内外》，《汉志》未云出众手，只注云："王安。"高诱《淮南子序》云："淮南王刘安善属文，天下方术之士多往归之。乃与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，乃诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。"显然也是出于众手，然后托之淮南王刘安。

《汉志》于杂家之首，著录《孔甲盘盂》二十六篇，注云："黄帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。"《大禽》三十七篇，注云："传言禹所作，其文似后世语。"孔甲是传说中的黄帝之史，大禽即大禹，禽为禹之古字。这两部书肯定出于后人依托，《孔甲盘盂》或是黄老学派的学者辑成的著作，《大禽》或是墨家学派的学者辑成的著作。《汉志》著录的《伍子胥》八篇，注云："名员，春秋时为吴将，忠直遇谗死。"《子晚子》三十五篇，注云："齐人，好议兵，与《司马法》相似。"《由余》三篇，注云："戎人，秦穆公聘以为大夫。"《吴子》一篇，《公孙尼》一篇，均未注。这些著作当皆非本人所为，因为伍子胥等人之时代，不会有杂家之学。《汉志》杂家之外，兵技巧家有《伍子胥》十篇，兵权谋家有《吴起》四十八篇，儒家有《公孙尼子》二十八篇。这些著作自今天考核，当然也不一定即是本人所作，但自刘向看来，其较杂家中同名之书更为可靠。《史记·信陵君传》云："诸侯之客进兵法，公子皆名之，故世俗称《魏公子兵法》。"由此可知，当时的宾客多将自己所学整理为书以呈恩主，若杂家《伍子胥》等书，当是宾客所进之书，其内容当属宾客所记关于伍子胥等人的遗说与传闻，因为这些书与那些传为伍子胥等人所著之书不同，故刘向校书，未混为一本，而是别为著录，列在杂家。

战国时以一人而能当杂家之名的，在《汉志》二十家中有尸佼与尉缭。

《汉志》著录《尸子》二十篇，注云："名佼，鲁人，秦相商君师之，鞅死，佼逃入蜀。"王应麟《汉志考证》云："今案《尸子》书，晋人也。名佼，秦相卫鞅客也。卫鞅商君，谋事画计，立法理民，未尝不与佼规也。商君被刑，佼恐并诛，乃逃入蜀。"《后汉书·宦者传》李贤注曰："佼作书二十篇，内十九篇陈道德仁义之纪，一篇言九州险阻，水泉所起。"尸佼之学为最早的杂家。《尸子》书自魏晋渐次缺失，黄初中亡九篇，宋时仅余二篇，元明以后不见著录。今所见了《尸子》，为清人辑佚而成。

《汉志》著录《尉缭》二十九篇，注云："六国时。"至于尉缭为六国何时何地，则有异说。《汉志》兵形势家著录《尉缭》三十一篇，今传本中有尉缭对梁惠王问，可知其当在梁惠王时。而《史记·秦始皇本纪》记大梁人尉缭来说秦王，则秦王时又有尉缭，自梁惠王末年至秦始皇十年，中隔八十九年，两个尉缭不会是同一人。因此学者遂谓梁惠王时的尉缭为兵家，而秦始皇时的尉缭为杂家。大约在六朝时，学者误将兵家尉缭书与杂家尉缭书合在一起，成了《隋书·经籍志》著录的《尉缭子》五卷。传至今日仅余二十四篇，其中多为论兵之言，已很难知道杂家尉缭的学术如何了。颜师古曰："刘向《别录》云：'缭为商君学。'"刘向见过杂家尉缭之原书，所说当可信，杂家尉缭的学术当是传承商鞅之学的。

尸佼、尉缭均与商鞅有关，且皆活动于秦，表明秦自商鞅以后，直至战国末，一直为杂家比较兴盛之地。顾实《汉志讲疏》云："夫秦本无儒，异国之士辐辏于秦，形成帝业，于是杂家之学大盛，《由余》、《尉缭》、《尸子》、《吕览》，先后踵辉，此亦一时之奇观也。"顾氏所论深合学术源流。

从今传世的杂家著作看，最重要的莫过于《吕氏春秋》与《淮南子》。《汉志》著录《吕氏春秋》二十六篇，注云："秦相吕不韦辑智略士作。"即指该书实际是吕不韦门下宾客所集撰，其《序意篇》云："维秦八年，岁在涒滩。"孙星衍考定此一年当秦灭周后八年，秦始皇六年。《吕氏春秋》一书分为"十二纪"、"八览"、"六论"三部分，三部分相对独立，故其书有以"十二纪"为首的编次，亦有以"八览"为首的编次。前者被称为《吕氏春秋》，后者被称为《吕览》，二者的区别只是编次不同，本来没有什么太大意义。然后人读此书，侧重于"十二纪"与侧重于"八览"，每于此书主旨生出不同之解。高诱所注《吕氏春秋》，"八览"在前，"八览"中道家思想较显著，

故高诱云:“此书所尚,以道德为标的,以无为为纲纪,以忠义为品式,以公方为检格,与孟轲、荀卿、淮南、扬雄相表里也。”高氏所论虽亦是集合众家,但以道家为统领。清人读《吕氏春秋》多以“十二纪”为始,《四库全书总目提要》谓此书当以“十二纪”为内篇,“八览”、“六论”为外、杂篇。“十二纪”与《月令》相合,郑玄《礼记》注云:“吕氏说《月令》,而谓之《春秋》,事类相近焉。”《月令》本儒家之学,为儒家传礼之经师所传演,《吕氏春秋》取来作为“十二纪”之首,则以儒家之学统摄“十二纪”之论,故《四库全书简明目录》云:“是书裒合群言,大抵据儒书者十之八九,参以道家、墨家之近理者十之一二,较诸子为颇醇。”其实《吕氏春秋》中儒家与其他诸家的比例并非如《简目》所说之悬殊,《简目》唯据“十二纪”得出这样的印象而已。不过儒、道两家确实是《吕氏春秋》中的主脑。汉代以前,儒、道之斗争并不如司马迁所记儒道互黜、不相与谋那样激烈,那样的局面是自汉初后才有的。所以《吕氏春秋》才力图将儒、道融为一体,乃至将墨家、名家、法家等诸子百家,均收纳在一个大系统中。

《汉志》著录《淮南内》二十一篇,《淮南外》三十三篇。颜师古曰:“《内篇》论道,《外篇》杂说。”而《汉书·淮南王传》云:“又有《中篇》八卷,言神仙黄白之术。”《中篇》不知什么原因《汉志》未载,今《中篇》、《外篇》都已亡佚,只余《内篇》,又称《淮南鸿烈》。据《史记》、《汉书》所记,建元二年,淮南王入朝,将《内篇》献于武帝,武帝爱秘之。此书之作当在建元二年稍前。淮南王当汉初盛世,又广招宾客,故得多见古书,多闻众家之学。高诱《淮南子序》称此书旨近老子,又解说“鸿烈”之名曰:“鸿,大也,烈,明也,以为大明道之言也。”则《淮南子》以道家为主旨,古今少有疑义。

不过,《淮南子》之属道家与先秦谨守一家之学的道家很不一样。《史记·自序》述司马谈述六家要指,其述道家云:“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物,其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。”这样的道家不是先秦的道家,以之衡之《淮南子》,则正好相合,此是汉代杂家之道家,以道家为本,广取诸子百家之长,从而集诸子学之大成。入汉以后经学渐兴,自董仲舒起,儒家子学融入六经学而不复独立。而与经学

相对的诸子之学,因为文、景重道家之故,道家成了诸子的代表,在此背景下的《淮南子》之作,并未开始诸子学之新时代,而是在实际上将先秦以来的诸子学引向结束。

这表明杂家于先秦学术有总结的意义。杂家对先秦学术的总结,自《吕氏春秋》为一总结,《淮南子》又一总结,经此总结,诸子学中比较重要的思想,尽被吸收到杂家一部著作中,诸子各家由此失去别家分传的价值。自秦、汉统一天下,学术亦随之归一,司马谈论六家,引《易大传》曰:"天下一致而百虑,同归而殊途。"则杂家即是企图使学术归于一统。不过,此一企图之实现也有很大的弊病。查太爻《诸子研究》云:"杂之义为集,为合,为聚,为会,故班氏言杂家兼儒、墨,合名、法。而杂家书之最著者如《吕氏春秋》及《淮南子内外篇》,又皆门下食客所合作,是大抵杂家之学系众手杂纂而成于一人,即集合诸家而不偏于一说,家以杂名,义盖在此。然杂之为训,亦有驳杂不纯之义,古人著书,必抱一定之宗旨,贯彻初终,而后是成一家之言,若杂则非家,家则不杂,岂有驳杂不纯之学而可以名家行乎?"查氏所论,正中杂家之弊,与《汉志》所云"及荡者为之,则漫羡而无所归心"正合。一般来说,杂家著作虽亦有宗旨条理,但因其混杂故而学术不醇,其于诸子所取,也很难说都是最精华者。总括而言之,杂家著作在保存先秦诸子思想上的价值,过于其自身作为一家学说的价值,与先秦诸子相比,杂家实不能与诸子各家并列,故司马谈论诸子,述儒、道、书、法、名、阴阳,而不能及杂家。杂家之出现,实际上就是为总结诸子各家而来的,经杂家之总结,惟传承一家之学者如凤毛麟角,此后的新作子书,亦多被收入杂家之内,先秦诸子之学由此基本断续了。

六 《隋志》著录杂家诸子

《隋志》著录杂家子书,凡一百三十部。阮孝绪《七录》中的杂家子书只五十七部,两种目录相较,《七录》要严于《隋志》。《隋志》之杂家,似已失诸子杂家本义,似唯取其杂,凡学术芜杂,不能归入儒、道、墨、名、法诸家者,都归总于此。核考《隋志》著录的一百三十部杂家子书,自《尉缭子》至《金楼子》二十余部可称子书,自张华《博物志》以下多属类书、杂

抄，内容则自政事、史地、博物、文辞、训注，乃至佛教传记，无所不有，实在难符子书之名。本书于此亦不加讨论。

《隋志》杂家自《淮南子》许慎注及高诱注两家以下，著录《论衡》二十九卷，后汉征士王充撰。《后汉书·王充传》云："充字仲任，会稽上虞人也。受业太学，师事扶风班彪，好博览而不守章句。"又云："充好论说，始若诡异，终有理实。以为俗儒守文，多失其真，乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁各置刀笔，著《论衡》八十五篇，二十余万言，释物类同异，正时俗嫌疑。"《四库全书总目提要》云："充书大旨详于《自纪》一篇，盖内伤时命之坎坷，外疾世俗之虚伪，故发愤著书，其言多激。《刺孟》、《问孟》二篇，至于奋其笔端以与圣贤相轧，可谓悖矣。又露才扬已，好为物先，至于述其祖父顽狠，以自表所长，傎亦甚矣。"《提要》所论虽属后人见解，但确得其宜。王充《论衡》出，世人惊服其才，谢承《后汉书》记谢夷吾荐王充曰："充之天才，非学所加，虽前世孟轲、孙卿，近汉扬雄、刘向、司马迁不能过也。"不过世人又以《论衡》过激，仅将其视为异书，每每秘之，而不得广为流传，袁山松《后汉书》记蔡邕、王朗先后入吴，均得《论衡》而秘玩之，以为谈助。《后汉书》李贤注引《抱朴子》曰："时人嫌蔡邕得异书，或搜其帐中隐处，果得《论衡》，抢数卷持去，邕丁宁之曰：'唯我与尔共之，勿广也。'"蔡邕不欲《论衡》之广，当不止出于学术之私，《论衡》一书自正统儒学看来，确有矫枉过正之弊。《论衡》八十五篇中，第四十四篇《招致》有录无书，想是流传中亡佚。

《隋志》著录《洞序》九卷《录》一卷，应奉撰。《后汉书·应奉传》记应奉"删《史记》、《汉书》及《汉纪》，三百六十余年，自汉兴至其时，凡十七卷，名曰《汉事》。"姚振宗《隋志考证》认为此《汉事》即是《洞序》。洞即上下通达之意，汉时会稽周长生有《洞历》十篇，其后又有周树《洞历纪》，韦昭《洞纪》等书，均是按世代先后记载史事。不过，虽然均称"洞"，但"历"、"纪"之名显然是记史，"序"与"历"、"纪"等含义又不同，此"序"字当如《新序》之"序"，是历纪圣贤言行大义，故不当入史，而在子书杂家之内。其书两《唐志》已不著录，可能唐时已亡。

《隋志》著录《风俗通义》三十一卷《录》一篇，应劭撰。应劭为应奉之子，《后汉书·应奉传》云："奉子劭《风俗通》以辨物类名号，释时俗嫌疑，

文虽不典,后世服其洽闻。"范晔记王充《论衡》与应劭《风俗通义》,均说辨物类,释嫌疑,可知二书体例近似。《四库全书总目提要》云:"其书因事立论,文辞清辩,可资博洽,大致如王充《论衡》,而叙述简明则胜充书之冗漫。"按以《论衡》与《风俗通义》相比,前者思想性远过于后者,《提要》之所以褒奖,取其可资博洽而已。《风俗通义》之内容博洽,恰是汉晋杂家之特点,其下启张华,遂成博物之学。

《隋志》著录《仲长子昌言》十二卷《录》一卷,汉尚书郎仲长统撰。《后汉书·仲长统传》云:"仲长统,字公理,山阳高平人也。少好学,博涉书记,赡于文辞,年二十余,游学青、徐、并、冀之间,与交友者多异之。"又云:"尚书令荀彧闻统名,奇之,举为尚书郎,后参丞相曹操军事,每论说古今及时俗行事,恒发愤叹息,因著论名曰《昌言》,凡三十四篇,十余万言。"仲长统作《昌言》未成而卒,其友东海缪袭加以撰次,并称"统才足继西京董、贾、刘、扬",可知仲长统在当世已有盛名。《昌言》一书,《唐书·艺文志》移入儒家,似较《隋志》更为合理,东汉诸子如桓谭《新论》,王符《潜夫论》,荀悦《申鉴》,徐干《中论》等皆在《隋志》儒家,《昌言》一书应并在此类。《隋志》将之列在杂家,恐怕是就原书多"论说古今及时俗行事"着眼,亦合杂家条例。

《隋志》著录《蒋子万机论》八卷,蒋济撰。据《魏志·蒋济传》所载,蒋济《万机论》作于魏文帝时,为文帝所赏识。《玉海·艺文类·馆阁书目》云:"《蒋子万机论》十卷,凡五十五篇,杂论立政、用人、兵家之说,及考论前贤故事杂问。"又《魏志·钟会传》云:"中护军蒋济著论,谓观其眸子,是以知人。"可知蒋济亦擅人物品鉴,此类论述亦当在《万机论》中。

《隋志》著录《笃论》四卷,杜恕撰。杜恕为杜畿之子。《魏志·杜畿传》记杜畿为河东太守,尝开学宫,亲自执经教授,郡中化之。又记杜恕上疏云:"今之学者,师商、韩而上法术,竟以儒家为迂阔不周世用,此最风俗之流弊也。"可知杜氏均以儒学传家。杜恕尝著《体论》八篇,裴松之注引《杜氏新书》云:"以为人伦之大纲。"故《隋志》将《体论》著录在儒家。又有《兴性论》一篇。而《笃论》未见记载。严可均据《意林》等书的著录征引情况推断,《笃论》是杜恕所著子书的总名,《兴性论》是《笃论》的首篇,《体论》则于其次,裴松之所引《杜氏新书》是《笃论》的末篇。其前数篇如

《兴性论》、《体论》等是杜恕手撰,后如《杜氏新书》引及《魏书》及王隐《晋书》,一定是东晋后杜氏后人编附。钱大昕《三国志考异》称《杜氏新书》为杜氏家传。姚振宗《隋志考证》又以《杜氏新书》为全书的总名,其中包括了《体论》、《兴性论》、《笃论》等。如此《笃论》则在《体论》、《兴性论》之外,别为一论。二说难断谁是,暂且阙疑。

《隋志》著录《刍荛论》五卷,钟会撰。《魏志·钟会传》云:"会字士季,颍川长社人,太傅繇小子也。少敏惠夙成,及壮有才数技艺而博学,精练名理,以夜续昼,由是获声誉,与山阳王弼并知名。"钟会的学术大致可分刑名之学与玄学两端。姚振宗《隋志考证》谓《刍荛论》可能即是钟会死后遗书《道论》。刍、荛均指柴草,语出《诗·板》:"先民有言,询于刍荛。"据此似指记先民之言者。然《通志·艺文略》儒术类著录有《萏荛语论》五卷,显然不是道家或玄学著作。姚氏之说不太确切,目为杂家可能更适合。

《隋志》著录《诸葛子》五卷,吴太傅诸葛恪撰。诸葛恪为诸葛谨长子,《吴志·诸葛恪传》注引《江表传》云:"恪少有才名,发藻岐嶷,辩论应机,莫与为对。权见而奇之,谓谨曰:'蓝田生玉,真不虚也。'"

《隋志》著录《傅子》百二十卷,晋司隶校尉傅玄撰。《晋书·傅玄传》云:"玄少时避难河内,专心诵学,后虽显贵,而著述不废,撰论经国九流及三史故事,评断得失,各为区别,名为《傅子》,为内、外、中篇,凡四部六录,合百四十首,数十万言,并文集百余卷,行于世。玄初作内篇成,子咸以示司空王沈,沈与玄书曰:'省足下所著书,言富理济,经纶政体,存崇儒教,足以塞杨、墨之流遁,齐孙、孟于往代。每开卷未尝不叹息也。不见贾生,自以过之,乃今不及,信矣。'"《傅子》一书卷帙浩繁,推想其内容也会博杂,所以为《隋志》著录在杂家。《四库全书总目提要》则将《傅子》改入儒家,《提要》云:"玄此书所论皆关切治道,阐启儒风,精意名言,往往而在。以视《论衡》、《昌言》,皆当逊之。残编断简,收拾于阙佚之余者尚得以考见其什一,是亦可为宝贵也。"《提要》所论可从,《傅子》为汉晋儒家子书中最有价值的著作之一。

《隋志》著录《嘿记》三卷,吴大鸿胪张俨撰。《嘿记》即《默记》。习凿齿《汉晋春秋》记蜀建兴六年诸葛亮上书后主。裴松之注云:"此表亮集

所无，出张俨《默记》。"可知《默记》为杂抄，并非张俨一家之言，难称子书之名。

《隋志》著录《裴氏新言》五卷，吴大鸿胪裴玄撰。侯康《补三国艺文志》曰："《文选》羊叔子《让开府表》注引《裴氏新语》，《艺文类聚》卷四引《裴玄新语》，《御览》八百十四引《裴氏新言》，据此三条，皆考证故事，其体例与《风俗通》、《古今注》略同，亦有用书也。"

《隋志》著录《新义》十八卷，吴太子中庶子刘廞撰，刘廞生平无考。

《隋志》著录《析言论》二十卷，晋议郎张显撰。张显生平无考。姚振宗《隋志考证》谓该书当作《析言》，论字为后人所加。

《隋志》著录《桑邱先生书》二卷，征南军师杨伟撰。又著录《时务论》十二卷，杨伟撰。杨伟为冯翊人，仕魏为尚书郎，参大将军曹爽军事，入晋为征南军师。《三国志》、《晋书》均无传，其主要事迹当在魏时。杨伟之《桑邱先生书》及《时务论》作成后，于世少有影响，大概在不久后失传于中原，宋元嘉十四年，河西王茂虔奉表献方物，并献《周生子》等一百五十四卷图书，其中即有杨伟二书。

《隋志》著录《古世论》十七卷，不著撰人。

《隋志》著录《桓子》一卷，桓子不详其人。

《隋志》著录《秦子》三卷，吴秦菁撰，秦菁亦不详其人。侯康《补三国艺文志》说为吴末人。

《隋志》著录《刘子》十卷，不著撰人。《唐书·经籍志》著录《刘子》十卷，题为梁刘勰撰，而唐袁孝政注此书则定为北齐刘昼撰，此二说出后，是非颇难论定。罗振玉《刘子校记》云："此书《唐志》称梁刘勰撰，《宋志》作北齐刘昼撰，《四库全书总目》谓当出贞观以后，讫莫能定为谁何。惜此卷前题已阙，不可考矣。然此本写于盛唐，且远及边裔，其为六朝人旧著可知。"罗氏否定了《提要》的怀疑，但对于刘勰抑或刘昼，仍不能断言。除此之外，还有疑出自刘孝标者。在敦煌晚唐写本的《杂抄》伯二七二一号卷子中，有"《流子》，刘协注。"王重民《中国目录学史论丛》由此认定《流子》即《刘子》，刘协即刘勰，"注"当为"著"字之误，《刘子》的作者因此即是刘勰。孙星衍《平津馆鉴藏记》见宋巾箱本《刘子》十卷，题梁通事舍人刘勰撰，此本无袁注。大致无袁注的本子依《唐志》均作刘勰，有袁注的本

子则据袁序作刘昼。姚振宗《隋志考证》云:"此刘子似非刘昼。昼在北齐孝昭时,著书名《帝道》,又名《金箱壁言》者,非此之类。且其时当南朝陈文帝之世,已在梁普通后四十余年,阮氏《七录》作于普通四年,而是书见载《七录》,其非昼所撰更可知。"姚氏亦不能定《刘子》是否出刘勰或刘孝标,其据似《刘子》一书著录在吴、晋人之间,推测其或更早出,为东晋时人所作。王重民认为《刘子》一书是对古代诸子思想的总结,其在六朝诸子学中的地位是十分重要的。

《隋志》著录《何子》五卷,不著撰人。新旧《唐志》均云何楷撰,《宋书·孝义传》云:"何子平,庐江灊人也,曾祖楷,晋侍中。"会稽何氏为何楷之后,其中有以玄学名者,有何尚之。

《隋志》著录《立言》六卷,苏道撰,苏道不详其人。

《隋志》著录《孔氏说林》二卷,孔衍撰,孔衍为孔子二十二代孙。

《隋志》著录《抱朴子外篇》三十卷,葛洪撰,梁有五十一卷。葛洪的《抱朴子内篇》,《隋志》著录在道家。《抱朴子·自序》云:"乃草创子书,至建武中乃定,凡著内篇二十卷,外篇五十卷。其内篇言神仙方药,鬼怪变化,养生延年,禳邪却祸之事,属道家;其外篇言人间得失,世事臧否,属儒家。"可知葛洪自己以为其《抱朴子》的内、外篇不属于一学。但《四库全书简明目录》云:"《抱朴子》内篇纯为道家之言,外篇则论时政得失,人事臧否,多作排偶之体,而词旨辩博,饶有名理,故《隋志》以内篇入道家,外篇入杂家。然外篇大旨亦以黄老为宗,今并入于道家。"《四库》之作法于葛洪之思想自无大碍,但却混淆了古代学术。《抱朴子》内、外篇同出于葛洪,思想自有一贯,其所以分别著录,不是以两种思想,而是以两种学术。将《抱朴子》内、外篇均入于道,则不知葛洪于道家外,还为儒家或杂家之学。

《隋志》著录《金楼子》十卷,梁元帝撰。《梁书·元帝纪》记萧绎所为子书,有《补阙子》十卷,无《金楼子》;《南史·元帝纪》则记《金楼子》、《补阙子》各十卷。《补阙子》一书未见《隋志》著录。《四库全书总目提要》云:"其书于古今闻见事迹,治忽贞邪,咸为苞载,附以议论,劝戒兼资,盖亦杂家之流。而当时周秦异书未尽亡佚,具有征引。……又《立言》、《聚书》、《著书》诸篇,自表其撰述之勤,所纪典籍源流,亦可补诸书所未备。"至于思想,则创见不多。

第十二章　玄学

一　浮华与魏晋玄学的地位

魏晋玄学的产生，与曹魏时的浮华之风有直接关系。所谓浮华，则是东汉朋党之风的延续。《后汉书·左周黄传》论云："顺帝始以童弱反政，而号令自出，知能任使，故士得用情，天下喁喁仰其风采。遂乃备玄纁玉帛，以聘南阳樊英，天子降寝殿，设坛席，尚书奉引，延问失得。急登贤之举，虚降己之礼。于是处士鄙生，忘其拘儒，拂巾衽褐，以企旌车之招矣。至乃英能承风，俊乂咸事，若李固、周举之渊谟弘深，左雄、黄琼之政事贞固，桓焉、杨厚以儒学进，崔瑗、马融以文章显，吴祐、苏章、种暠、栾巴牧民之良干，庞参、虞诩将帅之宏规，王龚、张皓虚心以推士，张纲、杜乔直道以纠违，郎顗阴阳详密，张衡机术特妙，东京之士，于兹盛焉。"这些人物均有名声，但尚无朋党称号。至桓帝时，"陈蕃、杨秉处称贤宰，皇甫、张、段出号名将，王畅、李竺弥缝衮阙，朱穆、刘陶献替匡时，郭有道奖鉴人伦，陈仲弓弘道下邑。其余宏儒远智，高心洁行，激扬风流者，不可胜言。"从这一批人物起，兴起了朋党浮华之风。于是有窦武、刘淑、陈蕃称"三君"，李膺、荀翌、杜密、王畅、刘祐、魏朗、赵典、朱寓称"八俊"，郭林宗、宗慈、巴肃、夏馥、范滂、尹勋、蔡衍、羊陟称"八顾"，张俭、岑晊、刘表、陈翔、孔昱、苑康、檀敷、翟超称"八及"，度尚、张邈、王考、刘儒、胡母班、秦周、蕃向、王章称"八厨"。此种标榜之风一开，天下之士多以朋党浮华逐名。

朋党浮华本是汉末士大夫阶层为对抗宦官专权而采取的政治方式，但风气既开，影响遂及于学术，学者不专心于经文章句，而喜欢游谈。《后汉书·符融传》云：符融"游太学，师事少府李膺。膺夙性高简，每见融，辄绝它宾客，听其言论。融幅巾奋褎，谈辞如云，膺每捧手叹息。"又《后汉书

·仇览传》云:"览入太学,时诸生同郡符融有高名,与览比宇,宾客盈室。览长自守,不与融言。融观其容止,心独奇之,乃谓曰:'与先生同郡壤,邻房牖,今京师英雄四集,志士交结之秋,虽务经学,守之何固?'览乃正色曰:'天子修设太学,岂但使之游谈其中!'高揖而去,不复与言。"由这两条记载可见当时太学中的风气。

游谈之习亦见于太学之外,表现在求名之欲过于求学,或者说表面是求学于天下,其实是交游。《魏志·邴原传》注引《邴原别传》云:邴原"欲远游学,诣安丘孙崧,崧辞曰:'君乡里郑君,君知之乎?'原答曰:'然。'崧曰:'郑君学览古今,博文强识,钩深致远,诚学者之师模也。君乃舍之,蹑屣千里,所谓以郑为东家丘者也。君似不知而曰然者何?'原曰:'先生之说,诚可谓苦药良鍼矣!然犹未达仆之微趣也。人各有志,所规不同,故乃有登山而采玉者,有入海而采珠者,岂可谓登山者不知海之深,入海者不知山之高哉!君谓仆以郑为东家丘,君以仆为西家愚夫邪?'崧辞谢焉。又曰:'兖豫之士,吾多所识,未有若君者,当以书相分。'原重其意,难辞之,持书而别。原心以为求师启学,志高者通,非若交游,待分而成也,书何为哉!乃藏书于家而行。……至陈留,则师韩子助,颍川则宗陈仲弓,汝南则交范孟博,涿郡则亲卢子干。"按邴原之举虽自称是求师启学,不是交游,其实无非是为求名也。邴原舍郑玄而西行,所到之处多为浮华最盛之地。安丘孙崧献帝时依刘表,所居当地荆州,邴原应当是到荆州就孙崧,否则以邴原朱虚原籍至于安丘,均在北海郡内,孙崧不应说"蹑屣千里",自荆州又至陈留、颍川、汝南,此数者均是今文学流行之地,也是东汉浮华之风最初兴起的地方,东汉名士有很多出于此数郡。邴原回乡,即与郑玄齐名,并为孔融所征,可见其求名之游不虚此行。

《后汉书·儒林传》云:"本初元年,梁太后诏曰:大将军下至六百石,悉遣子就学,每岁辄于乡射月一飨会之,以此为常。自是游学增盛,至三万余生。然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。"由这条记载可以推知浮华之于学术的两个情况,一是浮华之风流行于汉末士族豪门子弟,二是浮华所影响的经学是太学中的今文章句。这种浮华并不皆为政治斗争,已渐变为一种风气而已。至曹魏时,浮华之风仍然流行,但情况稍有变化,参与浮华人物,渐有随曹魏政权而地位上升的庶族子弟,而作

为浮华渊薮的今文学在曹魏时被古文学取代,在太学中不再占主导地位,故浮华之风也随今文学转至太学之外。魏明帝时最大的浮华集团,所谓“四聪”、“八达”、“三豫”之流,可考者有夏侯玄、诸葛诞、邓飏、何晏、李胜、丁谧、毕轨、刘熙、孙密、卫烈。从其出身看,出身士族豪门者有何晏、邓飏、诸葛诞。何晏为何进之孙,为南阳大姓。邓飏为邓禹之后,亦为南阳大姓。诸葛诞为琅邪阳都人,《晋中兴书》云:“诸葛氏之先,出于葛国。汉司隶校尉诸葛丰以忠强立名,子孙代居二千石。三国之兴,蜀有丞相亮,吴有大将军瑾,魏有司空诞,名盖海内,为天下盛族。”出身庶族官宦的有夏侯玄、丁谧。夏侯氏与曹氏同宗,出沛国谯人,玄之族祖父惇,从祖父渊,父尚,均为曹魏重臣。丁谧亦沛国谯人,父裴随曹操,曹操以裴乡里,特饶爱之。这一浮华集团政治上多为曹党,出身上却包括了士庶两族。《傅子》曰:“是时何晏以材辩显于贵戚之间,邓飏好变通,合徒党,鬻声名于闾阎,而夏侯玄以贵臣子,少有重名,为之宗主。求交于嘏而不纳也。嘏友人荀粲有清识远心,然犹怪之,谓嘏曰:‘夏侯泰初一时之杰,虚心交子,合则好成,不合则怨至,二贤不睦,非国之利,此蔺相如所以下廉颇也。’嘏答曰:‘泰初志大其量,能合虚声而无实才。何平叔言远而情近,好辩而无诚,所谓有利口覆邦国之人也。邓玄茂有为而无终,外要名利而内无关鑰,贵同恶异,多言而妒前,多言多衅,妒前无亲。以吾观此三人,皆败德也,远之犹恐祸及,况昵之乎?”傅嘏斥责夏侯玄等三人,反映了其厌恶浮华的态度,也因为其亲司马氏而与曹氏敌对的立场。但从夏侯玄欲交傅嘏看,则浮华交会本不全以阶级与政治为限。

东汉时今古文争论虽然很激烈,但终汉未立古文博士。士族豪门多世传今文学,古文学则主要在民间传授,学者多为门第较低的士宦。魏时古文学进入太学后,古文学博士多出身低微。贺循述魏太学教授的选用云:“择朝臣一人经学最优者领之,不系位之高下。”车胤云:“汉博士惟举明经之士,选转各以本资,初无定班。魏及中朝多以侍中、常侍儒学最优者领之。”《晋书·徐邈传》云:“自魏以来,多使微人教授,号为博士,不复尊以为师。”《魏志·刘馥传》引刘靖言云:“博士选轻,诸生避役,高门子弟,耻非其伦,故无学者。”这些记载均表明魏时太学已不是士族豪门子弟游谈的场所,士族豪门子弟不从太学受古文,而是家传今文,在太学之外

浮华标榜，以此成名。

《魏志》记太和四年诏曰："世之质文，随教而变，兵乱以来，经学废绝，后生进趣，不由典谟，岂训导未洽，将进用者不以德显乎？其郎吏学通一经，才任牧民，博士课试，擢其高第者亟用，其浮华不务道本者皆罢退之。"魏明帝之禁反浮华不唯在力图改变世风，主要目的在于防止浮华左右选举。东汉末的名士浮华本是士族豪门用来反对宦官专权的手段，而曹魏政权其实是宦官政治的延续，其与士族豪门虽然达成妥协，但自曹操起，历代魏帝无不深嫉浮华，由浮华而生的事件屡起。延康元年，陈群制定了九品中正制，按九品中正制，选举之权在州郡中正，人才出于地方。这样的选举是有利于士族豪门的，因为他们在地方上势力很大。而曹魏一系的庶族官宦，多属才干之士，他们在地方上缺少根基，因此更希望由吏部选举。九品中正制与吏部选举是曹魏时并行的两种选举办法。正始中，诸葛诞、何晏等主持吏部选举，本来是有利于曹魏一系，但却遭到了魏明帝的罢黜。罢黜之由是司徒董昭的上疏，《魏志・董昭传》载董昭疏批评浮华风气云："窃见当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业，国士不以孝悌清修为首，乃以趋势游利为先，合党连群，互相褒叹，以毁訾为罚戮，以党誉为爵赏，附己者则叹之盈言，不附者则为作瑕衅，至乃相谓今世何忧不度邪，但求人道不勤，罗之不博耳！又何患其不知己矣，但当吞之以药而柔调耳！又闻或有使奴客名作在职家人，冒之出入，往来禁奥，交通书疏，有所探问。凡此诸事，皆法之所不取，刑之所不赦。"董昭尝劝太祖进爵国公，九锡备物，政治上自是忠于魏室。从董昭所述看，批评直指选举。由诸葛诞、何晏等人主持的选举是以浮华为范围，这样的选举为魏明帝等所厌恶。既罢斥诸葛诞、何晏，魏明帝即将吏部选举交由卢毓负责，并诏之曰："选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。"由卢毓始，吏部选举中确立了考课法，以此选拔真才实学，而排斥浮华之士。

另一个值得注意的问题是司马氏一系与浮华的关系。按曹魏当权，司马氏本当延用浮华以对抗曹魏，但自九品中正制确立以后，士族豪门掌握了更好的仕进之途，对浮华转持批判态度。加之浮华集团的领袖人物多亲曹魏，自然亦有剪除之心。前引切责夏侯玄、何晏、邓飏的傅嘏，是司马氏一系的中坚，他反对浮华的态度是明确的，可以说是司马氏之代表。

正因为如此，浮华受到来自曹魏与司马氏两方面的反对，故而受到严厉的处理。

研究魏晋玄学史的学者述魏晋玄学的起源，多以为魏正始时的浮华是其直接源头，浮华中的夏侯玄、何晏为正始名士的领袖，这一看法是基本正确的，正始玄学即起于浮华之士的清谈之中。不过，亦有学者以为浮华专属于曹魏与司马氏斗争中之一方，此未免过于简要，实际情况要更为复杂。浮华一方面有其政治意义，另一方面又是为政治所排斥的社会文化现象。从学术史的角度看，汉末前一种意义突出，魏晋则后一种意义更为重要。浮华中所清谈的学术是源于汉末今文学，又为其反动的一种新思潮。由清谈而生出的魏晋玄学从始至终均在这样一种特殊地位下发展演变。本篇之立意即在说明这一看法，研究魏晋玄学，自不能脱离其政治与阶级的背景，但亦不可自树藩篱，以学术之外的界限分割学术。其是邪、非耶还可再加研讨。

二　才性四本论的政治背景

魏晋玄学既起于清谈，其最先为名士广为谈论者为才性四本之论。《世说新语·文学类》云："钟会撰《四本论》始毕，甚欲嵇公一见，置怀中，既定，畏其难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。"刘孝标注云："《魏志》曰："会论才性同异，传于世。四本者，言才性同、才性异、才性合、才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。文多不载。"自陈寅恪先生撰《书<世说新语>文学类钟会撰四本论始毕条后》，学者多以才性问题为当时曹魏与司马氏之政治斗争之反映。才性问题之所起，根源远在曹操的"求才三令"。曹操三令，旨在唯才是举，有才者或负不仁不孝之名亦可举用。其建安十五年令中有云："若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世？"建安十九年令中有云："夫有行之士，未必能进取，进取之士，未必能有行也。陈平岂笃行，苏秦岂守信邪？而陈平定汉业，苏秦济弱燕。由此言之，士有偏短，庸可废乎？"建安二十二年令中有云："昔伊挚、傅说出于贱人，管仲，桓公贼也，皆用之以兴。萧何、曹参，县吏也，韩信、陈平负汙辱之名，有见笑之耻，卒能成就王业，声著千载。

吴起贪将,杀妻自信,散金求官,母死不归,然在魏,秦人不敢东向,在楚,则三晋不敢南谋。今天下得无有至德之人放在民间,及果勇不顾,临敌力战,若文俗之吏,高才异质,或堪为将守,负汙辱之名,见笑之行,或不仁不孝,而有治国用兵之术,其各举所知,勿有所遗。"若以东汉儒家名教的眼光看,曹操所欲网罗的人才,均有背于仁孝道德,而仁孝道德正是东汉士大夫借以安身立命的教条。及在曹操征战之时,归附曹操的士大夫亦不免急于功利,其开明者如荀彧、荀攸,为曹操选才,能不拘一格,其引进的人物有德才兼备者,亦有行有瑕疵者,曹操曾称赞云:"二荀令之论人,久而益信,吾没世不忘。"至魏末天下稍安,曹魏与司马氏两个政治集团相互斗争之时,则士大夫阶级在选举上力求恢复东汉儒家名教,以仁孝道德为选举的首要标准,这样就与曹操"求才三令"中的唯才是举思想发生了尖锐对立,而这一对立实际划分了曹魏与司马氏两个阵营,以才为先者为曹党,以性为先者为司马党,才性之争论由此而起。傅嘏的"才性同"与钟会的"才性合"其看法大同小异,大致主张性与才为一,性是才本,才是性用,性好就是才好,性坏就是才坏。这样的主张与曹操"求才三令"是背道而驰的。考核傅、钟二人事迹,政治上恰为司马氏一党,反对曹魏。李丰的"才性异"与王广的"才性离"其看法亦属大同小异,大致主张性与才为二,各有各的标准,性好不一定才好,性坏不一定才坏。这样的主张是对曹操"求才三令"的继承。李丰、王广二人政治上均为曹魏一党,反对司马氏。

按对才性四本论的上述解说,在考察分析其政治背景上,太过拘泥于当世曹魏与司马氏斗争这一界限,似有可商之处。依我之见,才性之争的产生与魏中后期的选举制度有关。魏之选举,九品中正制与吏部考课并行,而前者所察重点在性,后者所察重点在才。以九品中正制为最佳选举方法者,必重性过于重才,以吏部考课为最佳选举方法者,必才、性分别并重,由此即产生了"才性同"与"才性异"的争论。

傅嘏是陈群九品中正制的坚定拥护者,傅嘏之出仕,始于陈群的举用,故与陈群为一系。《魏志·傅嘏传》云:"时散骑常侍刘劭作考课法,事下三府。嘏难劭论曰:'盖闻帝制宏深,圣道奥远,苟非其才,则道不虚行,神而明之,存乎其人。暨乎王略亏颓,而旷载罔缀,微言既没,六籍泯

玷。何则？道弘致远而众才莫晞也。案劭考课论，虽欲寻前代黜陟之文，然其制度，略以阙亡。礼之存者，惟有周典，外建侯伯，藩屏九服，内立列司，管齐六职，士有恒贵，官有定则，百揆均任，四民殊业，故考绩可理而黜陟易通也。大魏继百王之末，承秦汉之烈，制度之流，靡所修采。自建安以来，至于青龙，神武拨乱，肇基皇祚，扫除凶逆，芟夷遗寇，旌旗卷舒，日不暇给。及经邦治戎，权法并用，百官群司，军国通任，随时之宜，以应政机，以古施今，事杂义殊，难得而通也。所以然者，制宜经远，或不切近，法应时务，不足垂后。夫建官均职，清理民物，所以立本也，循名考实，纠励成规，所以治末也；本纲未举，而造制未呈，国略不崇，而考课是先，惧不足以料贤愚之分，精幽明之理也。昔先王之择才，必本行于州闾，讲道于庠序，行具而谓之贤，道修则谓之能，乡老献贤能于王，王拜受之。举其贤者，出使长之，科其能者，入使治之，此先王收才之义也。方今九州之民，爰及京城，未有六乡之举，其选才之职，专任吏部。案品状则实才未必当，任薄伐则德行未为叙，如此则殿最之课，未尽人才，述综王度，敷赞国式，体深义广，难得而详也。”傅嘏的志向是要改定官制，其欲改定官制，实出于对曹操以来由于战乱而形成的制度上的混乱有所不满。傅嘏以为官制是本，选举是末，曹操军国通任的制度是适宜用考课法选拔人才的，而傅嘏规划之新制度，适宜用九品中正制来选拔人才，二者各有一本末。自政治上说，傅嘏所在的士大夫阶级意图使曹魏政治回到东汉儒家传统上来，此一传统即是以仁孝道德为本的名教。他把曹魏所尚的刑名法术，只当作乱世的权宜之计，不能久远。而刘劭之考课法出于刑名，仍是在曹魏的路线上，与儒家名教不合，故而傅嘏明确反对。既考明傅嘏在选举上的态度，亦好理解其所论“才性同”的含义。所谓“才性同”，即是“行具而谓之贤，道修则谓之能。”其中并不包含性好而才不具，或才好而性不具的情况，傅嘏以为可从本上保证这一点，因为尽才不过是能克尽制度，而制度若是依性而定，则克尽制度既是尽性又是尽才，有性即是有才，才性是相同的。才性之分异，在于制度之不合于性，唯有不合于性的制度才会需要与性分异的才。

李丰论“才性异”已无史料可征。唯《魏志·卢毓传》记李丰深服卢毓之言，大概卢毓亦主“才性异”。《卢毓传》云：“前此诸葛诞、邓飏等驰

名誉,有四聪、八达之诮,帝疾之。时举中书郎,诏曰:‘得其人与否,在卢生耳。选举莫取有名,名如画地作饼,不可啖也。’毓对曰:‘名不足以致异人,而可以得常士。常士畏教慕善,然后有名,非所当疾也。愚臣既不足以识异人,又主者正以循名案常为职,但当有以验其后,故古者敷奏以言,明试以功。今考绩之法废,而以毁誉相进退,故真伪浑杂,虚实相蒙。’帝纳其言,即诏作考课法。会司徒缺,毓举处士管宁,帝不能用,更问其次,毓对曰:‘敦笃至行,则大中大夫韩暨,亮直清方,则司隶校尉崔林,贞固纯粹,则太常常林。’帝乃用暨。毓于人及选举,先举性行而后言才。黄门李丰尝以问毓,毓曰:‘才所以为善也,故大才为大善,小才成小善。今称之有才而不能为善,是才不中器也。’丰等服其言。”自这段记载可知卢毓反对诸葛诞等人的浮华之名,却不反对名教之名,其举韩暨、崔林、常林等都是说他们的性行,故称先举性行而后言才。但卢毓不同于傅嘏者在于其选举立足于已有制度的需要,故虽然性重于才,但性与才实为分异。先举性行,可以保证拒斥有才而不能为善者,而后辅之以考课法,则可以鉴别才之大小,使大才为大善,小才为小善。这中间包含了有性无才、有才无性的两种可能,故而是才性异。卢毓尝举阮武代己为侍中。阮武于才性上的见解与卢毓相同,阮武尝谓杜恕曰:“相观才性可以由公道而持之不厉,器能可以处大官而求之不顺,才学可以述古今而志之不一,此所谓有其才而无其用。”阮武所论与卢毓“才不中器”之说正好相合,都是主张“才性异”。主张“才性异”不一定即是不要性行上的考核,而是在性行之外别加才能之考课,以此量才而用。这样的选举标准是合于魏明帝时的政治的,曹魏自魏明帝转重儒学,但仍承曹操以来的重才思想,其所结合的产物,即卢毓所主的选举。卢毓在政治上属司马氏一党,曹爽秉权时遭贬,而随司马氏诛爽,又得起用,其政治上的升降与司马氏一致。由此看来,自不能说凡主“才性异”者必是曹党。傅嘏是司马氏一党,但其“才性同”的主张过于理想化,其改定官制的设想一直未得实现,“才性同”亦难有现实政治的意义。司马氏之网罗人才,也多以才名,即如傅嘏,《魏志》也称他“用才达显”,所以说司马氏在选举上未必不赞成卢毓的主张。认为“才性异”即必是曹操时代的唯才是举,是不知有曹操任刑名与明帝重儒术之间的变化,也不知司马氏之政策必据当世而定,不致迂守东汉传

统，所以恐怕其中有失实的地方。

钟会之论“才性合”，王广之论“才性离”，其与傅嘏、李丰论才性同异的先后关系值得一说。从文辞上看同、异是一对对应的词，合、离是一对对应的词，论同故有论异，论合故有论离，亦可反之，但两两对应是明显的。既知同与异对应，合与离对应，则大致可断定钟会、王广之论才性合、离当在傅嘏、李丰论才性同、异之后。《魏志·傅嘏传》云：“嘏常论才性同异，钟会集而论之。”刘汝霖《汉晋学术编年》记此事为嘉平五年。钟会所集论，即《四本论》，其中包括了才性同、异，也包括了才性合、离，钟会之论合既晚于傅嘏、李丰论同异，则王广之论离当与钟会大致相当，也应稍晚于傅嘏、李丰。将才性四本论分为前后两组，对理解其含义略有帮助。傅嘏、李丰之论与当时政治紧密地结合在一起，其云同、异，是很质朴的，即是才性之间的实际关系。而钟会、王广之论合、离，已将才性问题从政治问题转化为校练名理的问题，钟会之论合，当如惠施“合同异”之合；王广之论离，当如公孙龙“离坚白”之离。魏时名家复盛，其论才性之同异、合离，很可能有取于名家遗说。钟会、王广之以名家合离论才性，则使才性问题由关乎选举的政治问题，转化为校练名理的学术问题，纯粹是清谈的话题了。如果必以合、离分隶曹氏与司马氏的党争，则钟会终于叛晋，王广则临终犹言其于司马氏并无二心，只是忠孝不能两全，其党派所属也不宜清楚划分。魏晋间政治糜烂，其今属曹氏者明日归司马，少有气节可言。若以为此时名士能始终忠于一党，乃至学术亦为之守一，未免高看了这些人物。

三　名士与儒道

名教与自然的关系是贯穿前期清谈的重要话题之一。对于这一话题的分析，自陈寅恪始，学者多从政治着眼，陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》云：“当魏末西晋时代即清谈之前期，其清谈乃当日政治上之实际问题，与其时士大夫之出处进退至有关系，盖借此以表示本人态度及辩护自身立场者，非若东晋一朝即清谈后期，清谈只为口中或纸上之玄言，已失去政治上之实际性质，仅作名士身份之装饰品者也。”陈氏此论可谓无可

疑易，从大略看，前期清谈与政治有不可分割的紧密关系，唯其关系如何，是应当加以研究的。名教与自然之争兴起于司马氏篡魏之后，学者多以为，崇尚名教者，政治上与司马氏为一党，崇尚自然者，政治上属眷怀魏室，不愿与晋合作者。我以为此一说，亦未免粗疏简要，未能深察当世名士之内心世界。

王鸣盛《十七史商榷·孔融传论》条云："前《陈蕃传论》以汉乱而不亡百余年为蕃等之功，《孔融传论》以曹魏之不敢及身篡汉为融之功，至《儒林传论》又以汉经学世笃，故桓灵以后国势崩离，而群雄不敢遽篡者，皆为儒学之效，蔚宗之表扬节义，推奖儒术如此。"范晔所论其实即是魏晋以前名士的政治地位和学术归属，汉末名士学术上服膺儒学，政治上则与乱臣贼子相抵牾，形成一方势力。名士在政治上与学术上的性质自魏晋后逐渐变化，其关键在于曹魏与司马氏先后都是篡取天下，故就传统而言，都在名士立场之反面。魏晋间的名士是由政治上分属曹魏与司马氏的两种人组成的复杂集团，而此一集团某种程度上又秉承汉末以来名士传统，故当曹魏篡汉，有名士不耻，当司马氏篡魏，亦有名士不耻。名士似乎总是处于维护传统的地位。这中间有一需要加以分析的问题，即名士是更多为政治上之分属左右，还是更多受汉末以来名士传统支配，这是问题的复杂所在。我以为后一方面的原因不容忽视。自曹魏篡汉而言，荀彧是曹操手下最重要的谋士，其为曹操选拔人才，出谋画策，其功少有其比，其于曹魏自可谓一党。但当曹操欲行篡汉时，荀彧则出于对汉之节义，表示反对，《魏志·荀彧传》云："十七年，董昭等谓太祖宜进爵国公，九锡备物，以彰殊勋。密以谘彧，彧以为太祖本兴义兵，以匡朝宁国，秉忠贞之诚，守退让之实，君子爱人以德，不宜如此。"荀彧的态度引起了曹操对他的不满，裴松之注引《魏氏春秋》云："太祖馈彧食，发之，乃空器也，于是饮药而卒。"如此荀彧实为反对曹操篡汉而死。《魏氏春秋》称其"名重天下，莫不以为仪表，海内英隽咸宗焉。"自属一代名士。自司马氏篡魏而言，蒋济亦一时名士，初随曹操，本忠于曹操之人。魏末，曹爽秉政，蒋济转向司马氏。司马氏懿诛曹爽，蒋济曾参与其事。爽死后，蒋济进封都乡侯，邑七百户，其所以获封，显然是有功于司马氏，但《魏志·蒋济传》记其上疏固辞，自云："臣忝宠上司，而爽敢包藏祸心，此臣之无任也。太傅

奋独断之策，陛下明其忠节，罪人伏诛，社稷之福也。夫封宠庆赏，必加有功，今论谋则臣不先知，语战则非臣所率，而上失其制，下受其弊。臣备宰司，民所具瞻，诚恐冒赏之渐，自此而兴，推止之风，由此而废。"蒋济之固辞，其实是表白他心里仍是忠于魏室，王懋竑《白田草堂存稿》云："懿诛爽后，篡夺之势已成，济固知之而力不能制，故不三月发病而卒。"蒋济之助司马懿，犹如荀彧之助曹操，既助成其势，又不欲其篡夺，此是依附政治的名士们最为矛盾之处。不惟依附曹氏或司马氏的名士在其篡夺之际有如此极为矛盾之心理，以曹植为曹操之子，犹反对曹操之篡汉，至曹丕终于篡汉，植竟"发服悲哭"，由此可见，名士内心之痛苦。

既知名士在政治上的矛盾，亦可知其学术上之转变。汉末名士据以与乱臣贼子相抗者为儒学，但是魏、晋一篡再篡，儒术已远不及汉末之有效力，这并非仅是儒学之衰微。任何思想、学术在与政治实际冲突时，均不免被摧残的命运。在儒学陷入现实的危机时，不免渐流入道家，此与名士们由尚节义而渐转向隐逸是一致的。《后汉书·逸民列传》云："汉室中微，王莽篡位，士之蕴藉义愤甚矣，是时裂冠毁冕，相携持而去之者，盖不可胜数。扬雄曰：'鸿飞冥冥，弋者何篡焉。'言其违患之远也。光武侧席幽人，求之若不及，旌帛蒲车之所征贲，相望于岩中矣。若薛方、逢萌聘而不肯至，严光、周党、王霸至而不能屈。群方咸遂，志士怀仁，斯固所谓举逸民而天下归心者乎？"范晔所论是西汉末隐逸之兴起。值得注意的是归隐之士多是由于王莽篡汉，而出于对西汉的节义而归隐，但光武中兴后，这些隐士却并不因此复出，而是继续过隐士的生活，由此隐逸亦成为求名之一途。《后汉书·逸民列传》所记隐士，学术上多本儒学，其可考者如向长通《易》，逢萌通《春秋》，井丹通五经，善谈论，高凤以儒学教授于西唐山中，法真为关西大儒，弟子数百人，如是等等。其中亦有隐士之独有的思想及行止出现，如向长之兼《老》、《易》，游五岳名山，不知所终；严光之称许巢父，韩康之采药避名，矫慎之学黄、老，仰慕松乔导引之术，如是等等，渐渐地形成了独特的隐士之风，这些思想及行止以儒家而论，均有偏于正轨，越来越明显地与道家接近。魏晋间的名士经两篡挫折之后，由尚节义转向归隐，其学术亦由儒学转向道家，走的其实是西汉末的旧路，只是走得更远而已。

前期清谈一般又分正始名士与竹林名士两期，名教与自然的关系问题也主要发生在这两期间。在正始名士时期，曹爽秉政，何晏等正有权势，这时名士亦论名教与自然，而名教与自然二者并不就与曹魏与司马氏两个集团对应。正始名士如何晏、王弼等，在名教与自然关系上，均主“儒道同”，刘孝标《世说新语》注引《文章叙录》云：“自儒者论，以老子非圣人，绝礼弃学，晏说与圣人同，论著行于世也。”何晏以为老子与圣人同，即是“儒道同”。《魏志·钟会传》注引王弼之言云：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”王弼所持也是“儒道同”之论。正始名士在学术的立足点上仍是儒家，故虽援道入儒，但未使道家的自然凌驾于儒家的名教之上。钱大昕《何晏论》云：“昔范宁之论王辅嗣、何平叔也，以为二人之罪深于桀、纣，《晋书》既载其文，又以崇儒抑俗称之。乌呼！宁之论过矣。史家称之，抑又过矣。方典午之世，士大夫以清谈为经济，以放达为盛德，竞事虚浮，不修方幅，在家则丧纪废，在朝则公务废，而宁为此论以箴砭当世，其意非不甚善，然以是咎嵇、阮可，以是罪王、何不可。史载平叔为尚书，奏言善为国者必先治其身，治其身者慎其所习，所习正则其身正，是故人君所与游必择正人，所观览必察正象，放郑声而不听，远佞人而弗近，可自今以后御幸式乾殿，及游豫后园，皆大臣侍从，因从容戏宴，兼省文书，询谋政事，讲论经义，为后世法。予尝德其疏，以为有大儒之风，使魏主能用斯言，可以常守位而无迁废之祸。此岂徒尚清谈者能知之而能言之者乎？……辅嗣位虽未显，而见知于平叔尤深，当亦非仅以浮誉重者。宁奈何不考其本末，而辄以膏粱傲诞，利口覆邦诋二人者哉！自古以经训专门者列于儒林，若辅嗣之《易》，平叔之《论语》，当时重之，更数千载不废。方之汉儒即或有间，魏晋说经之家，未能或之先也。宁既深崇儒，雅固宜尸而祝之，顾诬之以罪深桀、纣，吾见其蔑儒，未见其崇儒也。”钱氏所论，最有价值的即是指出何晏、王弼学术上仍属儒家立场，以及何、王与阮籍、嵇康之不同，亦可说是正始名士与竹林名士在名教与自然关系上之差异。

阮籍、嵇康为竹林名士之代表。阮、稽在当时所处之地位十分复杂，在于仕与隐之间，仕则仕司马氏，隐则如孙登，而阮、嵇均未能全心全意。阮、嵇为什么不仕司马氏，学者多以为阮、嵇眷怀魏室，与司马氏为敌，此

一说自名士立场看并不全非，但如此清楚地划出阮、嵇之政治分属，似乎过于简单化了。

以阮籍而论，阮籍并不是自始至终都不与司马氏合作，《晋书·阮籍传》记阮籍不应太尉蒋济之召，蒋济本曹氏人物，于诛曹爽始归于司马氏。又记曹爽辅政，召阮籍为参军，阮籍以疾辞，屏于田里，岁余而爽诛，时人服其远识。这两条记载证明阮籍并不属于曹氏一党。相反，《晋书·阮籍传》云："宣帝为太傅，命籍为从事中郎。及帝崩，复为景帝大司马从事中郎。高贵乡公即位，封关内侯，徙散骑常侍。"可知阮籍前期入仕均仕于司马氏。司马氏自司马懿至司马师、司马昭，其篡魏之心由隐而显，毋丘俭起兵，其表称赞司马懿而指责司马师，列其罪十一，第一罪即是坐拥强兵，无有臣礼，并谓"朝臣非之，义士讥之，天下所闻。"可见司马师已露篡夺之迹。到司马昭则变本加厉，以至高贵乡公有"司马昭之心，路人所知也"之语。阮籍亦渐知司马氏之图谋，故而远之，其所以远之，是出于其名士的立场。《晋书·阮籍传》云："籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。"阮籍的这一变化，当发生在司马昭秉政时。阮籍虽疏远司马氏，但毕竟与司马氏有数代之谊，故不得已为司马昭作劝进表，而司马昭亦处处回护阮籍，《文选·与山巨源绝交书》注引《晋阳秋》云："何曾于太祖坐谓阮籍曰：'卿任性放荡，败礼伤教，若不革变，王宪岂得相容！'谓太祖宜投之四裔，以洁王道。太祖曰：'此贤素羸病，君当恕之。'"

以嵇康而论，嵇康虽为曹氏姻亲，但仅以此并不即属必杀之列。以嵇氏而言，嵇康之兄嵇喜即仕司马氏，可见嵇氏与司马氏并非不能相安。嵇康为当世名士领袖，其于司马氏之渐至篡魏十分不满。加之其为人性烈才隽，言行中自难免有冒犯司马氏之处，不若阮籍不论人过，能虚与委蛇。更重要之处在于嵇康可能掌握实际的政治力量，《晋书·嵇康传》记钟会谮嵇康于司马昭云："嵇康，卧龙也，不可起。公无忧天下，顾以康为虑耳。"又谮嵇康欲助毋丘俭，赖山涛不听。这一事是否实有，当然不能证实，但司马昭之听钟会言，当不是以嵇康之为名士，而是恐嵇康政治上有所作为。

由上述讨论可知,阮、嵇均有政治上的抱负,这是阮、嵇均向往归隐,但终不能隐的原因,但又以名士立场不愿仕司马氏,故处在矛盾之中。这就与正始名士中何晏之居权位,王弼之争为黄门侍郎有明显不同。政治上即以退为主,学术上亦由儒转道,以老、庄为学术之极致。玄学以老、庄为主旨,即自阮籍、嵇康始,道家自然亦凌驾于儒家名教之上,这即是钱大昕所论何、王与嵇、阮不同的含义所在。唯须指出的是,以何、王以儒家为立场,不排除其学多宗于道家,以阮、嵇以道家为立场,但阮籍尝与王忱、荀顗共撰《魏书》,而史学多为儒业,嵇康则尝于太学写石经,二人均是深通儒学者。从他们的著作看,也多有与儒家相合的思想,所以也不能排除其学有承于儒家。玄学自归玄学,其以儒道交合为基础,自儒、道单独的任何一家均不能理出其源流。方之何、王如是,方之阮、嵇亦如是。

四 汉晋诸子论说

《文心雕龙》将诸子与论说分为两体,这一文体之别自可由学术上区划,所谓"博明万事为子,适辨一理为论"。而其相应于汉晋间的学术,又包含了一层褒贬的意思,即汉晋诸子远逊于战国,成就不高,而汉晋论说则独创精微,是学术之精华。刘永济《文心雕龙校释》解说《诸子》篇云:"战国诸子,学有本源,文非苟作,虽各得大道之一端,而皆六经之枝条也。汉代已逊其宏深,魏晋尤难以比数。陆《语》则粗述存亡,贾《书》亦杂编奏议,扬雄规橅仲尼,刘向採摭往事,衡以著述之体,已非庄、墨之俦。《潜夫》、《昌言》以下,大都务切时要之作,别无新义,未餍研求,故颜之推亦谓魏晋以来,所著诸子,理重事复,递相模效,犹屋下架屋,床上施床耳!洵为确论。且魏晋子书,皆文士之篇章,非学人之述造,其间或杂以求名后世之心,或参争胜前贤之意,故曹子建以藩侯之重,鄙辞赋不足传世,欲别成一家之言,萧世诚以帝子之尊,亦欲著子书以传不朽,士衡临没,至恨所作子书未成,葛洪自叙思精治五经,著一部子书,令后知其为文儒。此数子者,虽其重学遗荣,有足多者,然有意于为文,与不得已而著书,其间差别甚远。"刘氏之论述及战国与汉晋诸子之不同,并著书立意之异,颇为允当。此种关于战国与汉晋诸子之高下差别的看法,自刘勰之后讫于近

代,很多学者都有类似见解,如章太炎《国故论衡·论式》中也有相似的论述,章氏云:"后汉子书朋兴,讫魏初几百种,然其深达理要者,辨事不过《论衡》,议政不过《昌言》,方人不过《人物志》,此三体差可以攀晚周,其余虽娴雅,悉腐谈也。"可知历来学者均以先秦诸子为典范,而对汉晋子学评价不高,除少数几种出色者外。从学术史上看,汉晋子书有延续子学传统的价值,但在思想创见上确实不足。以汉晋分论,汉代学术之精华保存在经学中,子学相形见绌,魏晋学术之精华又多体现在论说中,子学又显得平庸,这也许是汉晋诸子难有成就的原因之一。

依《文心雕龙·论说》所述,论说之体可以溯源至《庄子·齐物论》,《吕览》六论也是论体,是为蕴涵在先秦诸子中的论。汉代石渠阁、白虎观诸儒之论经艺,虽是在经学中,亦可谓之论体。魏晋以后独立之论体,肇始于汉班彪《王命论》及严尤《三将军论》,魏晋以后的名论可视为其后继。刘勰云:"魏之初霸,术兼名法,傅嘏、王粲,校练名理。迄至正始,务欲守文,何晏之徒,始盛玄论,于是聃、周当路,与尼父争途矣。详观兰石之《才性》,仲宣之《去代》,叔夜之《辨声》,太初之《本玄》,辅嗣之《两例》,平叔之《二论》,并师心独见,锋颖精密,盖人伦之英也。至如李康《运命》,同《论衡》而过之,陆机《辨亡》,效《过秦》而不及,然亦其美矣。次及宋岱、郭象,锐思于几神之区,夷甫、裴頠,交辨于有无之域,并独步当时,流声后代。……逮江左群谈,惟玄是务,虽有日新,而多抽前绪矣。"刘勰所述,正是魏晋间玄论兴起的大致规模。① 玄学与清谈思想集中包含在诸玄论之中,故对魏晋玄论的考核,是学术史不可忽视的内容之一。兹据刘勰所述次弟略为叙述。

---

① 刘师培《中国中古文学史》云:"晋代论文,其最为博大者,惟陆机《辨亡》、《五等》,干宝《晋纪总论》诸篇。东晋之世,则纪瞻《太极》,庾阐《蓍龟》、殷浩《易象》、罗含《更生》、韩伯《辩谦》、支遁《逍遥》,均理精词隽,不事繁词。又,张韩《不用舌论》,王修《贤才论》,袁宏《去伐》、《明谦》二论,孙盛《太伯三让》、《老聃非大贤论》,戴逵《放达为非道论》、《释疑论》,殷仲堪《答桓玄四皓论》,亦均清颖有致,雅近王、何。若孙绰《喻道》,体近于嵇,王坦之《废庄》,体近于阮,亦其选也。至若刘寔《崇让》,潘尼《安身》,虽为史书所载,然文均繁缛。其论事之文,以江统《徙戎》,伏滔《正淮》为尤善。择而观之,可以得作论之式矣。"亦可供参考。

王粲之《去代论》，孙诒让《札迻》云："案'代'当作'伐'，形近而误。《隋书·经籍志》儒家梁有《去伐论集》三卷，王粲撰，即此。去伐，言去矜伐。《艺文类聚》二十三引袁宏《去伐论》，仲宣论意，当与彼同。"孙说可从。王粲《去伐论》，《隋志》属之儒家，刘勰以王粲亦善校练名理，与傅嘏齐名，故也列在玄论中。王粲之《去伐论》，上承东汉以来箴讽人际风俗诸论，自朱穆为《崇厚论》及《绝交论》，其后如蔡邕作《正交论》，刘梁作《破群论》及《辨和同论》，王粲之论，即属此类论中之佼佼者。而对于魏晋之后的清谈，王粲之论亦影响深远，与之相关者，西晋有辩公私之论，东晋则有辩公谦之论。其内容涉及清谈之核心问题，即名教与自然之关系。例如正始时有曹羲作《至公论》，其后嵇康作《释私论》。嵇康《释私论》在当时最能反映越名教而任自然的名士精神，冯友兰尝指出，《释私论》为当时名士们的言行的理论根据。[①] 东晋之后，王坦之作《公谦论》，以为公道体于自然，谦义生于不足。袁宏作《明谦》与之辩难，认为谦与伐有别，谦义美而伐当去。袁宏并作《去伐论》，取义于王粲。韩伯则作《辩谦》，在公、谦、伐诸义间做了调和。

《后汉书·许劭传》云："初，劭与靖俱有高名，好共核论乡党人物，每月辄更其品题，故汝南俗有月旦评焉。"此种风气从汉末及于魏晋，臧否人物之论层出不穷。[②] 其又关乎国家之人才选举，其集大成者为刘邵之《人物论》。与此同时，才性之论亦兴起，成为早期清谈的主要论题之一。此一论由傅嘏开始，终于钟会，参与此论者计有傅嘏、李丰、王广、钟会四家。《世说新语》注引《魏志》云："尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，屯骑校尉

---

① 参见冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第116页，人民出版社，1986年。

② 汉晋臧否历史人物之论，颇有传统。西汉则有司马相如等《荆轲论》五篇；东汉则有郭泰《苏不韦方伍员论》，孔融《周武王汉高祖论》、《汝颍人物论》、《圣人优劣论》；魏文帝《周成汉昭论》、《汉文贾谊论》、《孝武论》，曹植《二祖优劣论》、《周成汉昭论》，高贵乡公《颜子论》，丁仪《周成汉昭论》，钟会《夏少康汉高祖论》，嵇康《管蔡论》，何晏《白起论》，费祎《甲乙论》（论曹爽司马懿），严畯《管仲季路论》，裴玄《管仲季路论》，张承《管仲季路论》，张辅《管仲鲍叔论》、《班固司马迁论》、《魏武刘备论》、《乐毅孔明论》（以上张辅四篇统名为《名士优劣论》），李诠《刘扬优劣论》，范乔《刘扬优劣论》，伏滔《青楚人物论》，习凿齿《青楚人物论》，石崇《巢许论》，戴逵《竹林七贤论》，谢万《八贤论》，范宁《王弼何晏论》，桓玄《四皓论》，殷仲堪《答桓玄四皓论》。参见刘永济《十四朝文学史要略》，第210页。

王广论离，侍郎钟会论合。”今从《文心雕龙》知傅嘏有《才性论》传世，从《世说新语》知钟会有《四本论》，据此李丰、王广亦当有论，在傅嘏之后，钟会之前，但未见称述。除钟会所论四家外，袁准亦作《才性论》，袁准晋泰始中为给事中，其为《才性论》可能在钟会之撰《四本论》以后。直至东晋过江，才性论仍为清谈题目之一，为殷浩等人所谈论。

正始之后，名士如夏侯玄、何晏、钟会、王弼、阮籍、嵇康诸人，均擅著论，其作论主要依据《周易》、《老子》、《庄子》三玄而为之。

关于《周易》诸论，首推王弼之《周易略例》，刘勰所谓《两例》之一。王弼《周易略例》中首倡“言不尽意”论，开“言意之辩”先河。其论传至西晋，为多数清谈家所尊，欧阳建则设“雷同君子”与“违众先生”之辩，主张“言尽意”论。“言意之辩”为魏晋间最重要的论题，对于魏晋玄学来说，尤具有哲学方法论意义。① 除了王弼《周易略例》，钟会亦论《周易》，所作论有《易无互体论》及《易尽神论》，其旨与王弼相近，均代表魏晋新易学。其对立之见则为荀氏易学，承自汉易之传统。荀顗尝作《难钟会易无互体论》与其辩难。此一辩难，其实是汉易与魏晋新易学之间的争论。至东晋以后，玄学家论《周易》，复有两论值得注意。孙盛作《易象妙于见形论》，殷浩、刘惔均作《易象论》以难孙盛，论难之双方孙盛重易象，殷、刘则重蓍龟。《晋书·孙盛传》称孙盛之论，殷浩竟无以难之。又《世说新语》注称刘惔之论二百许语，辞难简切，孙理遂屈。可知此为一时难分高下的论题。后又有顾荣作《易太极论》，纪瞻亦作《易太极论》难之。顾荣以为，太极乃老子所谓“有物混成，先天地生”者，纪瞻则以为，“太极者，极尽之称，直言理极无外而已”。二者均是阐发太极之玄理，惟所见不同。

关于《老子》诸论，最早或为夏侯玄之《本玄论》。夏侯玄有关于《老子》的《本无论》，孙诒让《札迻》考定《本无论》即《本玄论》。何晏之《二论》当也是关于《老子》的，《世说新语·文学篇》云：“何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨，何意多所短，不复得作声，但应之。遂不复注，因作《道德论》。”何晏的《道德论》，或当分《道论》、《德论》两篇，即刘勰所

① 关于“言意之辩”详可参见汤用彤《魏晋玄学论稿》，人民出版社，1957 年，北京。

谓《二论》。何晏又有《无名论》、《无为论》,孙诒让《札迻》疑此两论当为《道德论》的细目。王弼的《老子略例》,即刘勰所谓《两例》之二,是魏晋关于《老子》诸论中见解最深、影响最大的。如夏侯玄、何晏、王弼,均本老子之学而主张贵无说,至西晋遂引发王衍与裴頠之"有无之辩"。《晋书·王衍传》云:"魏正始中,何晏、王弼等祖述老庄,立论以为天地万物皆以无为本。无也者,开物成务,无往不存者也,阴阳恃以化生,万物恃以成形,贤者恃以成德,不肖恃以免身,故无之为用,无爵而贵矣。衍甚重之。惟裴頠以为非,著论以讥之,而衍处之自若。"《晋书·裴頠传》云:"頠深患时俗放荡,不尊儒术,何晏、阮籍素有高名于世,口谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事。至王衍之徒,声誉太盛,位高势重,不以物务自婴,遂相放效,风教陵迟,乃著崇有之论,以释其蔽。……王衍之徒攻难交至,并莫能屈。又作《辩才论》,古今精义皆辨释焉,未成而遇祸。"

关于《庄子》诸论,始于阮籍。阮籍之论不专与人辩难,而在发"三玄"之旨,其作《通易论》、《通老论》、《达庄论》,其《通老论》乃谓《易》之太极、《春秋》之元即老子之道,《达庄论》则设以儒家问难,因申庄子之旨,三论次弟表明道家渐在儒家之上,是"儒道异"之论。竹林玄学时期,老庄之学最盛,儒道渐至于对立之地位。东晋后名教与自然的斗争渐息,玄学中的儒道对立也得以调和,故主张"儒道同"者渐多。对前期过分尊崇老庄亦有所反省,如王坦之作《废庄论》,戴逵作《放达非道论》,支遁作《逍遥论》,孙绰作《喻道论》,李充作《释庄论》,江淳作《通道崇检论》,孙盛作《老聃非大贤论》等等。在这些论中,戴逵、孙绰、李充、江淳等大致主"儒道同",代表了东晋"儒道同"的玄学主流。至如王坦之、孙盛则更进一步,复抑老庄道家,恢复儒家的至尊地位。支遁的《逍遥论》则以佛释庄,别树一帜,为东晋时期玄佛结合之产物。

在魏晋玄学中,有、无的问题被视为最基本的问题。"有无之辩"在东晋得到了新的发展。孙盛作《老聃非大贤论》、《老子疑问反讯》等论,则在"有无之辩"的基础之上,又提出了"玄",试图以"玄"来统摄有无,使有无的对立化解于无形。另如葛洪《抱朴子》一书,首标"畅玄",亦是将"玄"置于有无之上。后来的道教学者在"玄"基础上又进了一步,提出了"玄之又玄",即所谓"重玄",成玄英《老子义疏》云:"有欲之人唯滞于有,

无欲之人又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。"因为孙盛是最早标举"玄"论的，故而有学者亦将其视为"重玄"论之先驱。①

竹林名士中以嵇康最擅长作论，其著名之论有《声无哀乐论》、《养生论》，《世说新语》云："王丞相过江，止言言尽意、声无哀乐、养生三理。"三理中有两理出自嵇康。嵇康《声无哀乐论》属名理之论，即刘勰所谓《辨声》。魏晋间名士多作乐论，如刘邵有《乐论》，阮籍有《乐论》，夏侯玄有《辨乐论》，可知论乐是当时名士最重要的话题之一。在各家乐论中，唯嵇康《声无哀乐论》观念最新，最具玄学意味，其论旨与《礼记·乐记》以及汉代以来各家乐论有很大不同。嵇康此论或与何晏、王弼等论圣人有情无情有相通处。圣人有情无情之争辩始于正始间，由何晏始发，何晏作《圣人无喜怒哀乐论》，钟会亦作《圣人无喜怒哀乐论》，持相同的主张。王弼则作《难圣人无喜怒哀乐论》，持相反的主张。《隋书·经籍志》著录《圣人无情论》六卷，其书已亡佚，不知是何晏、钟会、王弼等人诸论的辑录，还是东晋后时人新为之论。

王导所言养生一论，亦由嵇康始倡，嵇康之作《养生论》，是与向秀辩难，《晋书·向秀传》云：向秀"与康论养生，辞难往复，盖欲发康高致也。"今本《嵇康集》中有嵇康《养生论》、向秀《难养生论》、嵇康《答难养生论》三篇。嵇康《养生论》当受到道教求仙长生之说的影响，具有一定的宗教性，而其追求长生乃是不顺化之说，与自然终不能和谐。② 东晋以后关于顺化与不顺化之争论，也与此有关，涉及玄学与道教、佛教之间的观念同异。嵇康与人辩难之论，除《辨声》与《养生》二论外，还有与张邈辩自然好学，张邈作《自然好学论》，嵇康难之；与阮侃论摄生，阮侃作《宅无吉凶摄生论》，嵇康难之，阮侃又作《释难》，嵇康作《答释难》。均收录在今本

① 参见周大兴《东晋玄学论集》"玄与重玄：孙盛对《老子》的批判与诠释"，"台湾中央研究院"文哲研究所，2004年，台北。

② 参见陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》中的相关论述，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980年，上海。

《嵇康集》中。

刘勰所论及的李康、陆机、宋岱、郭象、王衍、裴頠诸人，其中陆机《辨亡论》，虽有名于当世，却很难列于玄论，姑置之不论。王衍、裴頠的"有无之辩"，亦已述及。宋岱之论，据《通志》所载，有《通易论》，郭象之论则不可考，《晋书·郭象传》云："郭象字子玄，少有才理，好老庄，能清言，常闲居，以文论自娱。永嘉末病卒，著碑论十二篇。"可知郭象本有论，后世失传。李康之《运命论》于玄论中别有深旨，乃是开启玄学对于力命问题之讨论。此讨论自李康始，西晋时论者不多，东晋以后则转盛，其原因或在于力命问题与佛教果报之论有所同异。罗含作《更生论》，其旨同李康，属玄学，用庄子齐生死之义，但亦杂入佛教轮回之说，故为僧祐称之。戴逵作《释疑论》，本诸老庄，主张修短穷达有定分，与佛教轮回之说相异，故佛教之徒周续之作《难释疑论》，庐山慧远亦作《三报论》，均非难戴逵。其后，宋顾愿作《定命运》，梁刘峻作《辨命论》，均在玄、佛之间辩论力命问题。自西晋至东晋，玄学渐由嵇、阮之旧自然观，转变为陶渊明为代表之新自然观，而新自然观之核心在于自然顺化。① 这是在玄学自身的变化。而佛教传入之后，旧有的长生观念已不足为信，然灵魂不灭之说随之兴起，庐山慧远提出"求宗不顺化"之说，由此顺化与不顺化的问题成为玄、佛间一时争议之焦点。②

刘勰以为东晋以后，玄论多抽前绪，少有创见。自可考见诸论而言，东晋以后多与佛教辩难，玄论实际上已少有新作。佛教传入中国，自然会与中国固有思想发生交流，交流中遂有许多争论。其争论的大致范围约有四端：

一为辨宗论，此一论由谢灵运所作《辨宗论》而发，一时问难者有法勖、僧维、慧驎、法纲、慧琳、王弘等人。所谓辨宗，旨在辨"求宗之悟"，祖述道生顿悟之说，其中涉及了儒、释二教之高下。在《辨宗论》之外，专论儒、释不同者，有释慧琳作《黑白论》（一名《均善论》），以儒家为白，释家为黑，崇儒而抑释，遂引起一场儒、释间的争论。佛教徒宗炳作《难黑白论》

① 参见前揭陈寅恪文。

② 相关文献收在《弘明集》。

以明佛，何承天则作《释难黑白论》以非宗炳，二人往复辩难。

二为夷夏论，此一论由顾欢《夷夏论》而起，《夷夏论》主旨在说明释、道两家之不同，论旨有二，一是道、释道同而法有左右，二谓夷夏俗异，夏人不应效仿夷俗。顾欢信奉道教而非毁佛教，偏见颇深，故而顾论出后，袁粲、明僧绍、谢镇之、朱昭之、朱广之、释慧通等多作论以难顾欢，而争论焦点不在其一，而在其二。

三为达性论，此一论与魏晋力命之论相衔接，义有相通。宋何承天作《达性论》，大旨以人为三才之一，别于众生之伦，反对因果报应，执中国固有思想之立场，颜延之则作《释达性论》，与何承天往复辩难，主张因果报应乃为必然，站在佛教一边。

四为形神论，宋宗炳据佛教义，作《神不灭论》（一名《明佛论》），至齐范缜则作《神灭论》，范论一出，朝野喧哗，竟陵王萧子良招集佛教徒难范论。据《弘明集》所载，难范氏之论者有六十余人之多，可见范缜当时之孤立境遇。按佛教之传入至齐时已深入人心，故范缜执中国之论以难佛教，反倒成了异端，当时风气由此可见。

修订版后记

本书为《古学经子——十一朝学术史新证》(华夏出版社,1996)之修订版。原书是由读书札记汇辑而成,多为述学之言,故副题本来以“述林”名之,出版时任责任编辑的同窗好友么志龙先生命作“新证”,实有夸张之嫌,为此心常惴惴,经此修订,仍用“述林”名之,以求名实相符。修订版将原书的零散条目整理成章节的形式,但札记之体式不变,取其比较自由的特点,只是增加了必要的修正、连缀、注释和说明,又加上一篇绪论和一些整体性的论述,通贯的内容多了,同时细部也力求更深、更细。基本学术目的如前,即是梳理隋唐之前中国固有学术传统的源流与格局。

之所以修订旧作,原因有二:一是原书出版匆忙,又是自任校对,错舛极多;二是希望以此书作为一项比较大的经学研究计划的开端,姑且自名为“赞经堂经学丛著之一”,今后还将在古代诗礼文明、经典解释的起源、政教大一统等若干方面,做些进一步的研究工作。在此最应感谢的是中山大学的刘小枫教授,如果没有他的鼓励,我可能早就放弃了在经学上的探索,迷失在各种应时的业务当中了。

虽然是修订旧作,但仍耗时逾一年。书稿完成后,请聂萌、谷红岩等同学代为通读一遍,校订出不少文字错误,在此特致谢意。还应感谢华夏出版社陈希米、王霄翎二女士,惠经她们之手,这本书才得以新面孔又一次问世。

王锦民
北京西郊百望山麓赞经堂
2007 年冬

图书在版编目(CIP)数据

古学经子:十一朝学术史述林/王锦民著．－北京:华夏出版社，2008.2

(中国传统:经典与解释)

ISBN 978－7－5080－4583－2

Ⅰ.古… Ⅱ.王… Ⅲ.学术思想－思想史－中国
Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第012142号

古学经子

——十一朝学术史述林

王锦民 著

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人民文学印刷厂
装　　订:三河市万龙印装有限公司
版　　次:2008年2月北京第1版
2008年2月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:12.5
字　　数:350千字
定　　价:32.00元

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◎主编

西方传统：经典与解释

夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一
[德]诺瓦利斯 著

大革命与诗化小说——诺瓦利斯选集卷二
[德]诺瓦利斯 著

新的方式与制度——马基雅维利的《论李维》研究
[美] 曼斯菲尔德 著

《利维坦》附录
[英] 霍布斯 著

巨人与侏儒
[美] 布鲁姆 著

或此或彼（上、下）
[丹麦] 基尔克果 著

海德格尔与有限性思想（重订版）
刘小枫 选编

海德格尔式的现代神学
刘小枫 选编

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

论宗教大法官的传说
[俄] 罗赞诺夫 著

上帝国的信息
[德] 拉加茨 著

双重束缚
[美] 基拉尔 著

俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译

俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译

动物与超人之间的绳索
[德] A.彼珀 著

黑格尔的观念论
[美] 皮平 著

古今之争中的核心问题
[德] 迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集
[德] 施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺
[法] 居代·德·拉孔波等 著

神圣的罪业
[美]伯纳德特 著

论永恒的智慧
[德]苏索 著

宗教经验种种
[美] 詹姆斯 著

尼采反卢梭
[美] 凯斯·安塞尔－皮尔逊 著

施米特对自由主义的批判
[美] 约翰·麦考米克 著

舍勒思想评述
[美] 弗林斯 著

诗与哲学之争
[美] 罗森 著

基督教理论与现代
[德] 特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙
[意] 塞尔瓦托·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学
[意] 詹姆斯·尼古拉斯 著

神圣与世俗
[罗] 伊利亚德 著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意] 圣·波纳文图拉 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美] 伯纳德特 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德] 洛维特／沃格林等 著

论古人的智慧
[英] 培根 著

希伯莱圣经历代注疏

希腊化世界中的犹太人
[英] 威尔逊 著

第一亚当和第二亚当
(德) 朋霍费尔 著

卢梭注疏集

设计论证——卢梭的《社会契约论》
[美] 吉尔丁 著

柏拉图注疏集

柏拉图《王制》述要
[阿拉伯] 阿维罗依 著
《王制》要义
刘小枫 选编
柏拉图的《会饮》
[古希腊] 柏拉图 等 著
苏格拉底的申辩
[古希腊] 柏拉图 著
苏格拉底与政治共同体
[美]尼科尔斯 著
《法义》导读
[法]卡斯代尔·布舒奇 著

莱辛注疏集

启蒙运动的内在问题——莱辛思想再释
[美] 维塞尔 著
莱辛剧作七种
[德] 莱辛 著
智者纳坦（研究版）
[德] 莱辛 等 著
历史与启示——莱辛神学文选
[德] 莱辛 著
论人类的教育
[德] 莱辛 著

色诺芬注疏集

居鲁士的教育
[古希腊] 色诺芬 著
驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法] 科耶夫 等 著
论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏
[美] 施特劳斯 著
色诺芬的《会饮》
[古希腊] 色诺芬 著

施特劳斯集

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集
[美]列奥·施特劳斯 著
隐匿的对话——施米特与施特劳斯
[德]迈尔 著

中国传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
经典与解释
刘小枫 陈少明◎主编

中国传统：经典与解释

辩说的力量
陈文洁 著
古学经子——十一朝学术史述林
王锦民 著
经学以自治——王闿运春秋学思想研究
刘少虎 著
《铎书》校注
孙尚扬 肖清和 等 校注

经典与解释辑刊（刘小枫 陈少明 主编）

1 柏拉图的哲学戏剧
2 经典与解释的张力
3 康德与启蒙
4 荷尔德林的新神话
5 古典传统与自由教育
6 卢梭的苏格拉底主义
7 赫尔墨斯的计谋
8 苏格拉底问题
9 美德可教吗
10 马基雅维利的喜剧
11 回忆托克维尔
12 阅读的德行
13 色诺芬的品味
14 政治哲学中的摩西
15 诗学解诂
16 柏拉图的真伪
17 修昔底德的春秋笔法
18 血气与政治
19 索福克勒斯与雅典启蒙
20 犹太教中的柏拉图门徒
21 莎士比亚笔下的王者
22 政治哲学中的莎士比亚
23 政治生活的限度与满足
24 雅典民主的谐剧
25 霍布斯的修辞
26 维柯与古今之争

典籍校释

赵贞信	论语辨
陈　柱	老子集训/老学八篇
阮毓崧	重订庄子集注
李若辉	吕氏春秋释注
邵荣芬编校	宋本经典释文法伟堂校记遗稿
彭自强	《弘明集》校释
王锦民	皮锡瑞《经学通论》笺释
孙尚扬等	《铎书》校注

绎读经子

陈文洁	荀子的辩说
张丰乾编	《大学》研究文编（1900–2000）
张丰乾编	《中庸》研究文编（1900–2000）
胡不归	读陶渊明集札记
王　健	朱熹思想新论
刘少虎	经学以自治：王闿运春秋学思想研究

古学纵横

罗　焌	诸子学术
罗　焌	《经子丛考》（外一种）
顾荩臣	经史子集概要
李建民	周秦汉脉学之源流
刘汝霖	汉晋学术编年
刘汝霖	东晋南北朝学术编年
陈登原	古今典籍聚散考
刘　翔	中国传统价值观念诠释学
王锦民	古学经子
罗振玉	清朝学术源流概略